رسالة
ابن حزم الأندلسي
في الرد على ابن النغريلة اليهودي

دراسة وتحليل

الدكتور
أحمد الحسانة

دار ابن حزم

الطَّبْعَةُ الأولى

١٤٣٢هـ - ٢٠١١م

ISBN 978-614-416-180-7

دار ابن حزم

بيروت - لبنان - ص.ب : 14/6366

هاتف وفاكس : 701974 - 300227 (009611)

البريد الإلكتروني : ibnhazim@cyberia.net.lb

الموقع الإلكتروني : www.daribnhazm.com

رسالة

ابن حزم الأندلسي

في الرد على ابن النغريلة اليهودي

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الإمام الذهبي:

«وكان ينهض بعلوم جمعة ويجيد النقل ويحسن النظم والنثر وفيه دين وخير ومقاصده جميلة ومصنفاته مفيدة وقد زهد في الرئاسة ولزم منزله مكباً على العلم، فلا نغلو فيه ولا نجفو عنه، وقد أثنى عليه قبلنا الكبار».

[الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٨، ص١٨٧].

قال ابن بشكوال:

«كان أبو محمد أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام، وأوسعهم معرفة مع توسعة في علم اللسان ووفور حظه من البلاغة والشعر والمعرفة بالسير والأخبار».

[ابن خلكان، ج٣، ص٣٢٦].

قال الحافظ ابن فتوح الحميدي:

«ما رأينا مثله فيما اجتمع له من الذكاء وسرعة الحفظ وكرم النفس والتدين».

[ابن خلكان، ج٣، ص٣٢٦].

مقدّمة

يعتبر ابن حزم أحد الأئمة الأعلام والفقهاء الأفذاذ والعلماء البارزين الذين جمعوا بين فنون المعقول وعلوم المنقول، ويعد من العلماء الذين استقلوا بمنهج علمي فريد في العلوم العقلية والنقلية جعله يتميز به عن باقي مناهج المدارس العلمية التي كانت تعاصره، وقد ظهرت ملامح آثار هذا المنهج بصورة واضحة في مختلف المصنفات التي دونها، ووقعت بين أيدينا والتي تركت بصماتها في التفكير الفقهي والأصولي والعقدي، منهجاً وفكراً بوجه خاص، وفي التفكير الإسلامي بوجه عام، ذلك أن ابن حزم لم يكن فقط متكلماً وفقيهاً وأصولياً بل حافظاً وأديباً عالماً بالأخبار والسير.

وتعتبر رسالة ابن حزم في الرد على ابن النغريلة اليهودي أحد المستندات التاريخية المهمة التي تعكس بعض الأوضاع العلمية والأدبية والاجتماعية والسياسية في القرن الرابع الهجري في الأندلس، وتكشف عن حركة صراع طويل ومرير بين حراس الدين والعقيدة الذين يدودون عن حمى القرآن وقداسته وبين أدعياء الدين الذين يتربصون به الدوائر قصد إثارة الشكوك فيه حسداً من عند أنفسهم.

وما أكدته رسالة ابن حزم أن المشككين في القرآن الكريم ما هم إلا مجموعة من حملة فكر معادي للقرآن الكريم اهتموا بمجموعة من الآيات القرآنية معروفة ومعلومة ومعدودة رددوها عبر مراحل مختلفة من التاريخ، حيث تكرر ظهورهم مرة بعد الأخرى بمظاهر مختلفة وأشكال وصور

متعددة، وبأثواب متباينة وعلى ألسنة مختلفة ومن مذاهب شتى، جمعها هدف واحد هو النيل من القرآن الكريم ومحاولة الطعن فيه قصد نزع صفة القداسة منه وربانية مصدره وجعله أحاديث وقصص من وضع البشر جمعت هنا وهناك عبر مراحل تاريخية مختلفة، ولأجل تحقيق هذه الدعوى حاول حملة هذا الفكر المعادي للقرآن إثبات التضارب في القرآن الكريم والتناقض فيه، وإيجاد آيات قرآنية يكذب بعضها بعضاً، لأن ربانية المصدر في القرآن الكريم تنفي عنه هذا النقص أما بشريته فيعتبر ذلك أمراً طبيعياً.

وهذا ما حاول تحقيقه ابن النغريلة في القرن الخامس الهجري معيداً بذلك محاولة من سبقوه من اليهود والنصارى والفرق التي نشأت عبر التاريخ لتحقيق هذا الهدف، وقد استفاد ابن النغريلة من حركة الطعن في القرآن الكريم، وأعاد المحاولة مرة أخرى باختيار أنسب الآيات في ذلك لتحقيق غرضه عندما وجد الأجواء الثقافية والسياسية والاجتماعية مناسبة لبث سمومه وطعونه.

والحقيقة أن هذا الحقد الدفيق كامن في نفوس كثير من أعداء القرآن الذين يريدون النيل منه، ولكن الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية عادة ما تكون عائقاً ومانعاً دون البوح بما في قلوبهم، ولكن كلما توفرت الظروف لذلك كشفوا عن أنيابهم وأباحوا ما في صدورهم وصبُّوا جامّ غضبهم على القرآن الكريم لعلمهم أنه النص الروحي والديني والتشريعي للمسلمين الذي يجمع صفهم ويقوي شوكتهم.

ولكن الله تعالى دائماً يسخر علماء يجعلهم حماة دينه وشريعته يلبسهم شرف خدمة كتابه وحراسته وحفظه والدفاع عنه بما يؤيدهم الله تعالى من علم وفقه وبيان، فيكافحوا عنه بالبيان واللسان برد مختلف الطعون بتوجيهها توجيهاً سليماً يحقق النسقية القرآنية والوحدة المنهجية فيه، وذلك حسب مقتضى تلك النصوص وما تحققه من معاني وأحكام تؤكد النسق العلمي والمعرفي والقرآني فيه وتجعله في نظم واحد خال من التضارب والتناقض والتعارض بل يجعله يفسر بعضه بعضاً.

وقد كان ابن حزم الأندلسي أحد العلماء الذين أيدهم الله تعالى بعلم وفقه وشرفهم بالدفاع عن دينه وشريعته وقرآنه وهذه الرسالة التي رد فيها على دعاوى ابن النغريلة اليهودي خير شاهد على ذلك.

وما ينبغي الإشارة إليه أن موضوع رسالة ابن حزم في الرد على ابن النغريلة اليهودي تتعلق بأحد أنواع المشكل في القرآن الكريم، حيث إن أنواع المشكل في علوم القرآن تشتمل على المشكل من حيث اللفظ وهو ما يتعلق بغرابة الألفاظ وخفاء معانيها، وهناك المشكل الذي يتعلق بالمعنى الذي تدل عليه الآية، وهناك المشكل المتعلق بتوهم التعارض بين الآيات القرآنية، وهناك المشكل الذي يتعلق بالإعراب، كما أن هناك المشكل الذي يتعلق بالقراءات، وموضوع رسالة ابن حزم يدور حول الإشكال الذي يتعلق بتوهم التعارض والتناقض في القرآن الكريم، وهو الإشكال الذي اختاره ابن النغريلة ليكون مدخلاً له للطعن في القرآن الكريم.

إن الاهتمام بهذا النوع من الإشكال له أهميته تتعلق ببعدين مهمين؛ الأول: البعد الفقهي والأصولي وهو ما يتعلق بفهم خطاب القرآن الكريم مع فيه من أخبار وأحكام، والثاني: هو البعد العقدي ويظهر في صورة تأكيد نسقيته الموضوعية بوصفه نصاً قرآنياً ذو مرجعية إلٰهية خال الاضطرابات والاختلافات والتناقضات، كما أن هذه الفائدة من ناحية أخرى تنعكس على فئتين من الناس هما:

الفئة الأولى: وهم عوام الناس الذين قد يكونون ضحية أدعياء القرآن الكريم الذين يحاولون التدليل على وجود التناقض والتضارب بين آياته، لإيقاع هذه الفئة في الشك والتردد لأن الجمع بين تلك النصوص القرآنية تقضي فقه وعلم في الدين، لا يتمكن من الإجابة عليها إلا أهل العلم، وبذلك فإن الاهتمام بهذا الجانب من القرآن الكريم يضع أمام عوام الناس من المسلمين والذين هم السواد الأعظم في الأمة، الآيات مفسرة واضحة المعالم بفضل جهود العلماء بحيث تزيد الطمأنينة في قلوب المسلمين وتقوي من قداسة القرآن الكريم وربانيته في صدور أهل الإيمان.

الفئة الثانية: وهم الذين يثيرون هذه الإشكالات القرآنية ويرددونها بين الناس وينشرونها بينهم، وهذه الفئة على قسمين:

الفئة الأولى: فئة صادقة فيما تثيره من إشكال في آيات القرآن الكريم قصد فهم معانيه والجمع بين آياته لزيادة الاطمئنان والإيمان وفهم مراد الله تعالى من خطابه، وهذه الفئة لا تقصد الانتقاص من القرآن الكريم ولا تستهدف الطعن فيه وإثارة الشكوك فيه، ولكن إثارة السؤال عادة ما يكون لإشكال وارد في فهم الآية القرآنية يعرض على عالم في صورة سؤال أو استفتاء يقوم العالم على إثرها بتوضيح الإشكال والإجابة عنه ببيان مقاصد القرآن الكريم ومعانيه بالجمع بين النصوص بصورة يزول فيها الإشكال والالتباس.

الفئة الثانية: وهي فئة خبيثة المخبر تضمر في صدورها الحقد والكراهية وتستهدف ترويج الشكوك والتناقضات بين عوام الناس قصد الطعن في القرآن الكريم، وهذه الفئة قد يكون الإشكال لديها متحققاً وتستغل ذلك الجهل في التدليل على تناقض القرآن الكريم، وقد يكون الإشكال لديها غير وارد ولكن تستغل معرفتها بمقاصد القرآن ومعانيه وما تقتضيه تلك النصوص، في زرع الشكوك وإثارة الالتباس بين عوام الناس.

كما أن الفئة المستهدفة من إيراد التناقضات في القرآن الكريم على قسمين، الفئة الأولى: وهي فئة عوام المسلمين الذين ليس لديهم زاد علمي في فهم مقاصد القرآن الكريم ومعانيه، فتكون الطعون المنثورة موضع التباس وتردد وتساؤل واضطراب عندهم. والفئة الثانية: هي فئة غير المسلمين، والهدف من تلك الطعون هو وضع حواجز نفسية وعلمية تحول دون اقترابهم من القرآن الكريم ومعرفته عن قرب لكشف أسراره والتخلق بآدابه فيكون خير دليل لهم إلى معرفة الله تعالى والإيمان به.

أما هذا الكتاب فيتناول موضوع رسالة ابن حزم في الرد على ابن النغريلة اليهودي من خلال مجموعة فصول، حيث تناول الفصل الأول معالم حول شخصية ابن حزم الأندلسي من خلال التعرض إلى نسبه، ومولده

ونشأته، وشيوخه وآثاره العلمية، مع الإشارة إلى طبيعة شخصيته. وفي الفصل الثاني تناول الكتاب بالعرض والتحليل رسالة ابن حزم في الرد على ابن النغريلة اليهودي من خلال التعرض إلى مناقشة مضمون الرسالة ومحاورها الأساسية، بمنهج تحليلي نقدي مقارن، إضافة إلى معالجة منهج ابن النغريلة في كتابه. وفي الفصل الثالث كانت هناك معالجة للجانب المنهجي لابن حزم، وذلك بمناقشة منهج ابن حزم اللاهوتي العقدي الذي يعتمد على الرفض والدفاع والتبرير، مقارناً إياه بمنهج نقاد النصوص الدينية. وفي الفصل الرابع خصص لتقويم رسالة ابن حزم من الناحية المنهجية والناحية العلمية، فضلاً عن مناقشة بعض المسائل المهمة التي تتعلق بشخصيته مثل: فقه طبائع النفس، كما كانت هناك مقارنة منهجية بين منهج ابن حزم في رسالته في الرد على ابن النغريلة، وبين بعض فصوله من كتابه الفصل في الأهواء والنحل، وذلك قصد تأكيد الوحدة الموضوعية والمنهجية في كتاباته. وفي الفصل الخامس كانت هناك أضواء على حركة الطعن في القرآن الكريم ودعوى التناقض فيه قبل ابن النغريلة وبعده، وذلك من خلال الإشارة إلى بعض الآيات القرآنية التي أثارت حركة الطعن في القرآن الكريم، فضلاً عن مناقشة بعض الردود التي سبقت ابن حزم مثل الباقلاني، وبذلك تم ربط ما حدث من طعون في تاريخنا الإسلامي بالمشرق مع ما حدث في المغرب الإسلامي، ولتأكيد أن حركة الطعن في الوحي الإلهي لا تعرف هدوءً ولا فتوراً كانت هناك إشارة إلى نموذج آخر معاصر قصد تأكيد هذا المعنى وهو التواصل في حركة الطعن في القرآن قبل ابن النغريلة وبعده، وانتهى الكتاب بعرض قضية علمية وهي الأسباب الداعية إلى إيهام التناقض في القرآن الكريم وكيف عالج العلماء تلك المسألة. والله الموفق وهو الهادي إلى صراطه المستقيم.

الدكتور احسن لحساسنة

كوالالمبور، ماليزيا

الفصل الأوّل

معالم حول شخصية ابن حزم الأندلسي

ويحتوي على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: النسب والمولد والنشأة.

المبحث الثاني: شخصية ابن حزم العلمية.

المبحث الثالث: شيوخ ابن حزم وآثاره العلمية.

المبحث الأول
النسب والمولد والنشأة

اسمه ونسبه:

صاحب الرسالة هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد، مولى أبي سفيان صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس الأموي، وجدّه يزيد أول من أسلم من أجداده، وأصله من فارس، وجدّه خلف أول من دخل الأندلس من آبائه. قال الذهبي في سير أعلام النبلاء في ذكر اسم ابن حزم ونسبه: «الإمامُ الأوحدُ، البحرُ، ذو الفنون والمعارف، الفقيهُ الحافظُ، المتكلِّمُ الأديبُ، الوزيرُ الظَّاهريُّ، صاحبُ التَّصانيف؛ أبو محمَّدٍ عليُّ بنُ أحمدَ بنِ سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد، الفارسيُّ الأصل، ثمَّ الأندلسيُّ القرطبيُّ اليزيديُّ؛ مولى الأمير يزيد بن أبي سفيان بن حرب الأموي ـ رضي الله عنه ـ المعروف بـ: يزيد الخير، نائب أمير المؤمنين أبي حفصٍ عمر بن الخطَّاب ـ رضي الله عنه ـ على دمشقَ. فكان جده يزيد؛ مولًى للأمير يزيد أخي معاوية، وكان جدُّه خلف بن معدان هو أول من دخل الأندلس في صحابة ملك الأندلس عبدالرحمٰن بن معاوية بن هشام المعروف بـ: الدَّاخل»(١). وأشار ابن خلكان إلى نسبه

(١) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: سارة عوّاد معروف (بيروت: مؤسسة الرسالة)، ج١٨، ص١٨٤. الزركلي، خير الدين، **الأعلام** (بيروت: دار العلم للملايين، ط١٤، ١٩٩٩م).

بقوله: «أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن معدان بن سفيان بن يزيد، مولى يزيد بن أبي سفيان صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس الأموي، وجده يزيد أول من أسلم من أجداده، وأصله من فارس، وجده خلف أول من دخل الأندلس من آبائه»[(١)].

فابن حزم فارسي الأصل ظاهري المذهب، أندلسي الموطن، كان أحد أجداده مولى الأمير يزيد بن أبي سفيان، وجده هذا هو خلف بن معدان أول من دخل الأندلس مع عبدالرحمٰن الداخل.

مولده:

كان مولد ابن حزم بقرطبة من بلاد الأندلس يوم الأربعاء قبل طلوع الشمس سَلَخْ شهر رمضان سنة أربع وثمانين وثلثمائة في الجانب الشرقي منها[(٢)]. وقال القاضي صاعد بن أحمد التَّغْلبيُّ (٤٦٢هـ): «كتبَ إليَّ ابنُ حزم ـ بخطِّه ـ يقول: ولدتُ بقرطبةَ، في الجانب الشَّرقي، في رَبَضِ منية المغيرة، قبل طلوع الشَّمس، وبعد سلام الإمام من صلاة الصُّبح، آخر ليلة الأربعاء، آخر يوم من شهر رمضانَ المعظَّم ـ وهو اليوم السابع من نُوَنْبِر ـ سنة أربع وثمانينَ وثلاثمائة، بطالع العقرب»[(٣)]. وجاء في دائرة المعارف الإسلامية: أنه ولد في آخر يوم من رمضان عام ٣٨٤هـ الموافق لـ: ٧ نوفمبر ٩٩٤م بقرطبة[(٤)].

نشاته:

نشأ ابن حزم في كنف الرفاهية في بيت عز وإمارة حيث كان أبوه أبو

---

(١) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: صادر، ب ت)، ج٣، ص٣٢٥.

(٢) ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء الزمان**، ج٣، ص٣٢٥. وانظر: ياقوت الحموي الرومي، **معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٣)، ج٤، ص١٦٥٠.

(٣) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**.

(٤) **دائرة المعارف الإسلامية**، النسخة العربية، إبراهيم زكي خورشيد، أحمد الشنتاوي، عبدالحميد يونس (القاهرة: الشعب، د.ت)، ص٢٥٥.

عمر أحمد بن سعيد أحد وزراء المنصور محمد بن عبدالله بن أبي عامر، ولابنه المظفر من بعده. فكان ابن حزم تحت رعاية الخدم والحشم والجواري، حيث تربى في القصر في كنف النساء حتى حد شبابه. يقول الذهبي: «نشأ (ابن حزم) في تنعُّم ورفاهيَّةٍ، ورُزِقَ ذكاءً مفرطاً، وذهناً سيَّالاً، وكتباً نفيسةً كثيرةً. وكان والِدُه من كُبَراء أهل قرطبة؛ عمل الوزارة في الدَّولة العامرية، وكذلك وَزَرَ أبو محمَّد في شَبِيبَتِهِ»[١]. وقد وفر منصب الوزارة لوالد ابن حزم نشأة مترفة لابن حزم حيث نشأ شأن أبناء الأمراء والوزراء. وقد تربى ابن حزم في أجواء قصر والده حيث «في قصر والده بقرطبة تلقى تنشئته الاجتماعية الأولى، إذ فيه عرف كل شيء من تلقين وتعليم وتربية وتهذيب وخفايا، لقد كان القصر هو عالمه الحقيقي، نظراً لأنه لم يكن يغادره إلا قليلاً، إما من أجل زيارة قصر وزير آخر أو رئيس من الرؤساء أو قصر الخليفتين اللذين استوزرا والده وهما المنصور وابنه المظفر، وقد أوكل والده أمر تعليمه للحريم، فكانت النساء أساتذته ومربياته ومجالساته»[٢]. إلا أن جاه الإمارة والوزارة لم يستمر بعد أن سقطت الدولة العامرية وفقدت مجدها، ومرت أسرة ابن حزم بظروف قاسية لا سيما بعد أن أعيد هشام الثاني إلى العرش في ذي الحجة عام ٤٠٠هـ.

توفي والد ابن حزم نهاية ذي القعدة عام ٤٠٢هـ، وفي المحرم عام ٤٠٤هـ غادر ابن حزم قرطبة إلى المرية وأقام فيها، ولكنه عاد إليها بعد أن غاب عنها ست سنوات إبان حكم الخليفة القاسم بن حمود، واستوزر الخليفة النابه العقل عبدالرحمٰن الخامس المستظهر صديقه ابن حزم عندما بويع بالخلافة في رمضان عام ٤١٤هـ عقب خلع الخليفة ابن حمود، ولكن لم يستمر الحال طويلاً بسبب قتل عبدالرحمٰن بعد ذلك بسبعة أسابيع في ذي القعدة عام ٤١٤هـ وانتهى الأمر بابن حزم إلى السجن[٣].

---

(١) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج١٨، ص١٨٦.

(٢) سالم يفوت، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، ص٤١.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٢٥٦.

تلقى ابن حزم العلم على أيدي علماء مقتدرين بفضل توجيهات أبيه وحسن رعايته له حيث عهد به إلى الشيخ أبي الحسين بن علي الفاسي. وقد اعتنى ابن حزم بالعلوم العقلية مثل: الفلسفة والمنطق والعلوم الشرعية أصولاً وفروعاً. يقول الذهبي: «وكان قد مهر أوَّلاً في الأدب والأخبار والشِّعر، وفي المنطق وأجزاء الفلسفة؛ فأثَّرت فيه تأثيراً لَيْتَهُ سَلِمَ من ذلك، ولقد وقفتُ له على تأليفٍ يحضُّ فيه على الاعتناء بالمنطق، ويقدِّمه على العلوم؛ فتألَّمْتُ له، فإنَّه رأسٌ في علوم الإسلام، متبحِّرٌ في النَّقل، عديم النَّظير، على يُبْسٍ فيه، وفَرْطِ ظاهِرِيَّةٍ؛ في الفروع لا الأصول»[١]. بدأت نقطة التحول في حياة ابن حزم عندما اعتزل أمور السياسة وتفرع كلية للتعليم والتأليف ونشر آرائه العلمية والدفاع عنها، ومن أوائل ما صنف ابن حزم كتابه طوق الحمامة في الألفة والآلاف، وتتابعت مؤلفاته تترى في مختلف العلوم والفنون. وقد بدأ حياته الأولى شافعياً، ثم نفى القياس كله وتحول إلى الظاهرية، يقول الذهبي: «قيل: إنَّه تفقَّه أوَّلاً للشَّافعيِّ، ثمَّ أدَّاه اجتهاده إلى القول بنَفْي القياس كلِّه؛ جَلِيِّه وخَفِيِّه، والأخذ بظاهر النَّصِّ، وعموم الكتاب والحديث، والقول بالبراءة الأصليَّة، واستصحاب الحال»[٢].

منزلته العلمية:

كان ابن حزم أحد الأئمة الراسخين في العلم محيط بعلوم النقل والعقل، وقد شهد لابن حزم علماء وأئمة بمنزلته العلمية. «فابن حزم بالنسبة للجميع هو ذلك المفكر الموسوعي الذي شمل فكره كل الميادين، من فقه وكلام وفلسفة وتاريخ ومنطق وأخلاق وأدب وتاريخ الأديان، وهو ذلك العالم الناقد الذي عرف منهجه النقدي بسمة خاصة، وعرفت ظاهريته بالتالي بنكهة معينة»[٣]. ويقول الذهبي: «وكان ينهض بعلوم جمَّةٍ، ويُجيد النَّقل، ويُحْسِنُ النَّظْمَ والنَّثْرَ. وفيه دِينٌ وخَيْر، (وتورُّعٌ، وتزَهُّدٌ، وتحرٍّ للصِّدق)،

(١) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج١٨، ص١٨٦.
(٢) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج١٨، ص١٨٦.
(٣) سالم يفوت، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، ص٥.

ومقاصدُهُ جميلةٌ، ومصنَّفاته مفيدةٌ، وقد زهد في الرِّئاسة، ولزم منزله؛ مُكِبّاً على العلم، فلا نغلو فيه، ولا نجفو عنه، وقد أثنى عليه قَبْلَنا الكبار»[(١)].

كما نقل الذهبي نصوصاً عن بعض أئمة الإسلام فيها ثناء على ابن حزم وعرفان له بالرسوخ في العلم والتمكن من علوم الشريعة أصولاً وفروعاً، ومن النصوص والأقوال التي ذكرها الذهبي ما يلي:

ـ **قال أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ) ـ رحمه الله ـ:** «قَدْ وَجَدْتُ في أسماء الله تعالى كتاباً أَلَّفه أبو محمَّد بنُ حزمٍ الأندلسيُّ؛ يدلُّ على عِظَمِ حِفْظِهِ، وسيلان ذِهْنِهِ».

ـ **وقال الإمام أبو القاسم صاعد بن أحمد:** «كان ابنُ حزم أجمعَ أهل الأندلس قاطبةً لعلوم الإسلام، وأوسعَهم معرفةً، مع توسعه في علم اللِّسان، ووُفور حظِّه من البلاغة والشِّعر، والمعرفةِ بالسِّيَر والأخبار. أخبرني ابْنُهُ الفَضْلُ أنَّه اجتمع عنده بخطِّ أبيه ـ أبي محمَّدٍ ـ من تواليفه؛ أربعُمئةِ مجلَّدٍ، تشتمل على قريبٍ من ثمانينَ ألف ورقةٍ».

ـ **وقال أبو عبدالله الحميديُّ:** «كان ابنُ حزمٍ حافظاً، عالماً بعلوم الحديث وفقهه، مُسْتنبطاً للأحكام من الكتاب والسُّنَّة، متفنِّناً في علوم جمَّةٍ، عاملاً بعلمه، زاهداً في الدُّنيا بعد الرئاسة التي كانت له ولأبيه من قبله من الوزارة وتدبير الممالك، متواضعاً، ذا فضائل جمَّة، وتواليف كثيرة في كلِّ ما تحقَّق به في العلوم، وجمع من الكتب في علم الحديث، والمصنَّفات، والمُسندات؛ شيئاً كثيراً، وسمع سماعاً جمّاً. وما رأينا مِثْلَهُ ـ رحمه الله ـ فيما اجتمع له من الذَّكاء، وسُرْعَةِ الحفظ، وكرم النَّفْس، والتَّدَيُّن. وكان له في الأدب والشِّعر نَفَسٌ واسعٌ، وباعٌ طويلٌ، وما رأيتُ من يقول الشِّعر على البديهة أسرعَ منه، وشعره كثيرٌ؛ جَمعتُه على حروف المعجم».

ـ **وقال أبو القاسم صاعد:** «كان أبوه أبو عُمَر من وزراء المنصور محمَّد بن أبي عامر؛ مدبِّر دولة المؤيَّد بالله بن المستنصر المروانيِّ، ثم وزر

---

(١) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج١٨، ص١٨٧.

للمظفَّر بن المنصور، ووَزَرَ أبو محمَّد للمُسْتظهر بالله عبدالرَّحمٰن بن هشام، ثم نَبَذَ هذه الطريقة، وأقبل على العلوم الشَّرعية، وعُني بعلم المنطق، وبرع فيه، ثم أعرضَ عنه».

- **قال اليَسَعُ ابنُ حزم الغافقيُّ (٥٧٥هـ)** - وذكر أبا محمَّدٍ - فقال: «أمَّا محفوظه؛ فبحرٌ عجَّاج، وماءٌ ثجَّاجٌ، يخرج من بحره مَرجان الحِكَم، وينبت بثَجَّاجه ألفاف النِّعم في رياض الهِمم، لقد حفظ علوم المسلمين، وأربى على كلِّ أهلِ دِينٍ، وألَّف: الملل والنِّحَل. وكان في صباه يلبس الحرير، ولا يرضى من المكانة إلا بالسَّرير، أنشدَ المعتمدَ؛ فأجاد، وقصد بَلَنْسِيَةَ وبها المظفَّر أحدُ الأطواد. وحدَّثني عنه عمرُ بنُ واجب؛ قال: بينما نحن عند أبي ببَلَنْسِيَةَ، وهو يدرِّس المذهب، إذا بأبي محمَّدٍ بن حزم يَسْمَعُنا؛ ويتعجَّبُ، ثم سألَ الحاضرينَ مسألةً مِن الفقه، جُووب فيها، فاعترضَ في ذلك، فقال له بعض الحُضَّار: هذا العلمُ ليس مِنْ مُنْتَحَلاتِكَ! فقامَ وقَعَدَ، ودخل منزله فعَكَفَ، ووَكَفَ منه وابلٌ فما كَفَّ، وما كان بعدَ أشهرٍ قريبةٍ حتى قَصَدْنا إلى ذلك الموضع، فناظر أحسنَ مناظرةٍ، وقال فيها: أنا أتَّبعُ الحقَّ، وأجتهدُ، ولا أتقيَّدُ بمذهبٍ»[1].

سعة علمه:

كان ابن حزم أحد الموسوعات العلمية التي تدب على الأرض حيث جمع بين علوم النقل والعقل والأدب، وشهد له بسعة علمه واطلاعه وتقدمه في العلوم والفنون ورسوخه في العلم ثلة من أهل العلم والفتن، منها:

- **قال ابن خلكان**: «وكان حافظاً عالماً بعلوم الحديث وفقهه، مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنَّة بعد أن كان شافعي المذهب، فانتقل إلى مذهب أهلْ الظاهر، وكان متفنناً في علوم جمة، عاملاً بعلمه، زاهداً في الدنيا بعد الرياسة التي كانت له ولأبيه من قبله في الوزارة وتدبير الممالك،

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٨، ص١٨٧.

متواضعاً ذا فضائل جمة وتواليف كثيرة، وجمع من الكتب في علوم الحديث والمصنفات والمسندات شيئاً كثيراً، وسمع سماعاً جماً، وألَّف في فقه الحديث»[1].

- **وقال ابن بشكوال في حقه**: «كان أبو محمد أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام، وأوسعهم معرفةً مع توسعه في علم اللسان ووفور حظه من البلاغة والشعر والمعرفة بالسير والأخبار. أخبر ولده أبو رافع الفضل أنه اجتمع عنده بخط أبيه من تأليفه نحو أربعمائة مجلد، تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة»[2].

- **وقال الحافظ أبو عبدالله محمد بن فتوح الحميدي**: «ما رأينا مثله فيما اجتمع له من الذكاء وسرعة الحفظ وكرم النفس والتدين، وما رأيت من يقول الشعر على البديهة أسرع منه»[3].

- **قال الحميدي**: «كان حافظاً، عالماً بعلوم الحديث وفقهه، مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنَّة، متفنناً في علوم جمة، عاملاً بعلمه، زاهداً في الدنيا، بعد الرياسة التي كانت له، ولأبيه من قبله، في الإدارة وتدبير الممالك، متواضعاً، ذا فضايل جمة»، قال: «وما رأينا مثله، فيما اجتمع له. مع الذكاء وسرعة الحفظ، وكرم النفس والتدين»[4].

- **قال أبو مروان بن حيان**: «كان أبو محمد حامل فنون، من حديث وفقه ونسب، مع المشاركة في كثير من أنواع التعاليم القديمة. وله في ذلك عدة تواليف»[5].

- **وقال صاعد في تاريخه**: «كان ابن حزم أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام، وأوسعهم معرفة، مع توسعه في علم اللسان والبلاغة والشعر

---

(١) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج٣، ص٣٢٥.
(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٣٢٦.
(٣) المرجع السابق، ج٣، ص٣٢٦.
(٤) لسان الدين الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، ج٤، ص١١٢.
(٥) المرجع السابق، ج٤، ص١١٢.

والسّير والأخبار، أخبرني ابنه الفضل أنّه اجتمع عنده بخط أبيه من تواليفه نحو أربعمائة مجلد»[1].

ـ **قال أبو مروان بن حَيَّان**: «كان ابنُ حزم ـ رحمه الله ـ حامل فنونٍ من حديثٍ وفِقْهٍ وجَدَلٍ ونَسَبٍ، وما يتعلّق بأذيال الأدب، مع المشاركة في أنواع التَّعاليم القديمة من المنطق والفلسفة، وله (في بعض تلك الفنون) كتبٌ كثيرةٌ»[2].

تمكن ابن حزم من العلوم العقلية في ظروف علمية محاصرة لهذه العلوم:

تمكن ابن حزم من العلوم العقلية مثل: علوم الفلسفة والمنطق وأصول الدين يعتبر تحدياً علمياً متميزاً في ظل الجو الفكري الذي كان يخيم على بلاد الأندلس، حيث كان المناخ العلمي الأندلسي لا يسمح بنمو الأفكار الفلسفية والتيارات العلمية التي يعاديها علماء الأندلس في ذلك الوقت، حيث حاصر علماء المالكية العلوم العقلية والفلسفية، وقاوموها وحاربوها ولم يجعلوا لها مكانا في بلاد الأندلس لإدراكهم خطورة هذه العلوم على الوحدة العلمية والعقدية للمجتمع الأندلسي، ولاعتقادهم أن هذه العلوم هي منبع البدع والحركات الزندقية والخرافات العقدية. يقول سالم يفوت: «لذا قاوموا كل انحراف عن العقيدة السنية، كما قاوموا الفلسفة وتصدروا لها بقوة، بل شنوها حرباً على كل ما كان من شأنه أن يشكل منفذاً يمكن أن تتسرب منه بعض البدع»[3]. وعلى الرغم من هذا الجو الذي يحاصر العلوم العقلية والفلسفية إلا أن ابن حزم تمكّن من تبحره في هذا المجال واستطاع اختراق هذا الحاجز. يقول سالم يفوت: «ويتضح من ردود ابن حزم على المتكلمين (المعتزلة والأشاعرة وغيرهم) وعلى الفلاسفة أيضاً (الكندي

---

(١) ابن المقري التلمساني، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، ج٢، ص٢٣٩.

(٢) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج١٨، ص١٩٩.

(٣) سالم يفوت، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، ص٢٥١.

والرازي الطبيب) أنه كان على اطلاع جيد بنظريات أرسطو في الفيزياء والكسمولوجيا، إلى حد أنه بنى عليها مواقفه، واتخذها سنداً ومرجعاً، هذا فضلاً عن معرفته الواسعة بالمنطق الأرسطي»[١]. وفي هذا دلالة على أن التوجه العلمي لابن حزم كان على خلاف ما استقر عليه رأي العلماء والفقهاء بالأندلس، إذ لم ير في تعلم العلوم العقلية بأس ولا مانع شرعي، وهذا أحد الخطوط الحمراء التي اخترقها ابن حزم والتي كانت مرسومة في المجال العلمي والمعرفي في بلاد الأندلس في ذلك الوقت.

تورط ابن حزم في النشاطات السياسية في بلاد الأندلس:

تؤكد الدراسات التاريخية أن ابن حزم كان موالياً للأمويين، وقد يرجع سبب هذا الولاء كون جده كان ولياً للأمير يزيد بن أبي سفيان حيث يرجع أصل ابن حزم إلى جده خلف بن معدان بن يزيد، ويزيد هو أحد أجداد ابن حزم وكان مولى للأمير يزيد بن أبي سفيان بن حرب الذي تولى أمرة الجيش الأول الذي ذهب إلى فتح الشام[٢]. وهذه الموالاة وما فيها من مواقف سياسية جعلت ابن حزم يتعرض إلى السجن والنفي، ويتوط في بعض النشاطات السياسية الساخنة في تلك المرحلة، حيث كان ابن حزم يسعى إلى عودة الخلافة إلى عبدالرحمٰن الرابع الملقب بالمرتضى، وقد خرج ابن حزم مع جيشه لحرب بني حمود، فانهزم الجيش في موقعة غرناطة في ٤٠٨هـ، وقتل المرتضى وأسر ابن حزم ثم أخلي سبيله، فلجأ إلى شباطة، وظل ابن حزم يدعو لعبد الرحمٰن الخامس الذي كان يطالب بالخلافة، وعندما عاد الأمر في قرطبة إلى بني أمية، بايعوا عبدالرحمٰن بن هشام عبدالجبار في ٤١٤هـ ولقبوه بالمستظهر فاستقدم ابن حزم وجعله وزيراً له، ولم يستمر الأمر لعبدالرحمٰن غير شهرين قتل بعدهما في ٢٧ ذي القعدة ٤١٤هـ، فنفي ابن حزم مرة ثانية من قرطبة[٣]. وكانت الفترة التي

---

(١) المرجع السابق، ص١١٣.

(٢) انظر: وديع واصف مصطفى، **ابن حزم** (أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م)، ص٢٦.

(٣) المرجع السابق، ص٤٢.

عاصرها ابن حزم في البداية تتسم بالملك القوي المترابط الأركان، ثم حالات الاضطراب والفوضى والفتن والتدليس الذي عكر صفو حياته وهو شاب، ثم انقسامات ودسائس آلت بالدولة الأموية إلى دويلات متعددة في عهد ملوك الطوائف[1]. يقول سالم يفوت: «والملاحظ أن ابن حزم كان من أوائل المؤيدين للمستظهر، بل كان وزيراً له، وبعد مقتله، سجن ابن حزم وابن عمه وأبو المغيرة»[2].

محنة ابن حزم:

تعرض ابن حزم لامتحان في بلاد الأندلس، حيث تعرض للنفي والتشريد، وأحرقت كتبه، ومن الأسباب التي جعلته يتعرض لمثل هذه المحن والشدائد هو الانتقادات الشديدة التي كان لا يتوانى فيها، ولم يترك فقيهاً أو كبيراً أو صغيراً، أو يهودياً أو نصرانياً أو متكلماً أو فيلسوفاً إلا وللسان ابن حزم حظ فيه، إما سباً أو شتماً أو رداً أو انتقاداً أو استخفافاً، وهذا ما جعل خصومه كُثَر، تتوزع على أحزاب وفرق وديانات ومذاهب، فتعددت جبهاته وكثرت خصومه، وعجلت بمحنته. يقول أبو العبَّاس ابنُ العريف: «كان لسانُ ابن حزم وسيفُ الحجَّاج شقيقَيْن»[3]. وهذا يدل على شدة لسان ابن حزم على خصومه ومعارضيه. ويقول الذهبي في بيان السبب الذي تسبب في محنته: «وقد امْتُحِنَ لتطويل لسانه في العلماء، وشُرِّد عن وطنه، فنزل بقريةٍ له، وجرت له أمورٌ، وقام عليه جماعةٌ من المالكيَّة، وجرت بينه وبين أبي الوليد الباجيِّ؛ مُناظراتٌ ومُنَافراتٌ، ونفَّروا منه ملوك النَّاحية، فأقْصَتْهُ الدَّولة، وأُحرقتْ مجلداتٌ من كتبه، وتحوَّل إلى بادية لَبْلَة في قرية»[4]. ونقل الذهبي أنه: «كان يحمل علمه ـ هذا ـ ويجادل عنه من

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٤٤.

(٢) سالم يفوت، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، ص٢٦.

(٣) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج١٨، ص١٩٩. ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج٣، ص٣٢٨.

(٤) المرجع السابق، ج١٨، ص١٩٨.

خالفه، على استرسالٍ في طباعِهِ، ومَذْلٍ بأسراره، واستنادٍ إلى العهد الذي أخذه الله على العلماء من عباده: ﴿لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكۡتُمُونَهُۥ﴾ [آل عمران: ١٨٧]، فلم يكُ يُلَطِّفُ صَدْعَه بما عنده بتعريضٍ ولا (يزُفُّه) بتدريجٍ، بل يصكُّ به من عارضه صكَّ الجَندل، ويُنْشِقُهُ (متلقِّيه) إنشاقَ الخَرْدَل، فتنفر عنه القلوب، وتُوقع به النُّدوب، حتى استُهْدِفَ لفقهاء وقته، فتمالؤوا عليه، وأجمعوا على تضليله، وشنَّعوا عليه، وحذَّروا سلاطينهم من فِتْنَتِه، ونهوا عَوامَّهم عن الدُّنُوِّ منه، (والأخذ عنه)، فطَفِقَ الملوكُ يقصونه عن قُرْبِهم، ويُسَيِّرونه عن بلادهم، إلى أن انتهوا به مُنقطعَ أثرِه: (بتربة بلده) من بادية لَبْلَة، (وبها توفي ـ رحمه الله ـ؛ سنة ستٍّ وخمسين وأربعمئةٍ»)[(١)].

ونقل لسان الدين الخطيب عن ابن حيان قوله: استهدف إلى فقهاء وقته، فتألبوا على بغضه، ورد قوله، وأجمعوا على تضليله، وشنعوا عليه، وحذروا سلاطينهم من فتنته، ونهوا أعوامهم عن الدنو إليه، والأخذ عنه، فطفق الملوك يقصونه على قربهم، ويسيرونه عن بلادهم، إلى أن انتهوا به، منقطع أثره بتربة بلده من بادية لبلة، وبها توفي غير راجع إلى ما أرادوا به يبث علمه فيمن ينتابه بباديته من عامة المقتبسين منه من أصاغر الطلبة، الذين لا يحسون فيه الملامة بحداثتهم، ويفقههم ويدرسهم، ولا يدع المثابرة على العلم، والمواظبة على التأليف، والإكثار من التصنيف، حتى كمل من مصنفاته في فنون العلم وقر بعير، حتى أحرق بعضها بإشبيلية، وفي ذلك يقول:

فإنْ تَحْرِقُوا القِرْطَاس لا تَحْرِقُوا الَّذِي ... تَضَمَّنَهُ القرطاسُ بَلْ هو في صَدْرِي
يَسِيرُ معي حيثُ اسْتَقَلَّتْ رَكائِبِي ... وَيَنزِلُ إنْ أَنْزِلْ ويُدْفَن في قَبْري[(٢)]

تشرد ابن وحزم ومخالطته لليهود:

كانت هناك اضطرابات في الأوضاع السياسية هاجر ابن حزم على إثرها من قرطبة إلى ألمرية، حيث مكثب بها ما بين ٤٠٤هـ و٤٠٧هـ، وقد اتهم

(١) المرجع السابق، ج١٨، ص٢٠٠.
(٢) لسان الدين الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، ج٤، ص١١٦.

ابن حزم خلالها بالتآمر وألقي على إثرها في السجن ثم نفي إلى ألمرية(1). وفي خلال إقامة ابن حزم بألمرية كانت له فرصة لمخالطة الجالية اليهودية هناك، وأهم الشخصيات التي تعرف عليها ابن حزم إسماعيل بن يونس وقد كانت له علاقة قوية به، وهو طبيب بصير بالفراسة كان ابن حزم يتردد على دكانه، ومعه ثلة ممن لهم اهتمام بالعلوم الفلسفية والطبية والدينية. يقول سالم يفوت: «يمكن اعتبار هذا الأخير إحدى الوسائل التي بها تعرف على تاريخ الديانة اليهودية والإحاطة بكل ما يهم الثقافة الإسرائيلية، إلى حد أن إدامته لمخالطة يهود ألمرية والتعرف منهم على أصول دينهم، أصبحت هدفاً لخصومه، ومن بينهم أبو المغيرة الذي يتهم ابن حزم بنسيانه لحاشيته وشيعته، ومخالطته لليهود، يناقشهم في التوراة والعجل»(2). فالتشرد والنفي كان أحد الأسباب التي أتاحت لابن حزم فرصة الاحتكاك بالجالية اليهودية والتعرف على معارفهم وعلومهم ساهمت في تقوية معارفه في علم الأديان. يقول سالم يفوت: «في مقامه بألمرية تمكن ابن حزم أيضاً من التعرف عن كثب على التيارات الفكرية التي كانت منشرة بها، ونقصد بذلك على الخصوص، التيار المسري، ذلك أن المسرية كان لها بالأندلس معقلان، قرطبة حيث ظهر ابن مسرة نفسه، وألمرية والتي سيتزعم فيها المذهب في القرن الرابع والخامس الهجري إسماعيل بن عبدالله الرعيني»(3). وقال في خصوصية ألمرية باعتبارها موضعاً خصباً لثقافة الأديان: «... أن ألمرية كانت تموج بالخصومة الدينية والكلامية بين أتباع الرعيني وغيرهم، إلى حد أنه داخل الأسرة الواحدة تجد من خالفه ومن وافقه، هذا فضلاً عما انتشر بها من أفكار كلامية تقول بالإرجاء والتجسيم، فابن حزم يحدثنا عن محمد بن عيسى الصوفي الألبيري كأحد الكرامية والميالين إلى الإرجاء، وكأحد القائلين بالحلول وقد حضر ابن حزم أحد مجالسه متنكراً كي يتتبع عن كثب أفكاره»(4).

---

(١) انظر: سالم يفوت، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، ص٥٢.

(٢) المرجع السابق، ص٢٧.

(٣) سالم يفوت، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، ص٥٣، ٥٤.

(٤) المرجع السابق، ص٥٤.

الأسباب التي دفعت ابن حزم أن يكون فقيهاً:

ذكر الذهبي حادثة وقعت لابن حزم اعتبرها أحد الأسباب المهمة التي دفعت ابن حزم أن يدخل غمار الفقه، ويتمرس على صناعة العلوم العقلية والنقلية، وأن يبلغ به الشأن ما بلغ. يقول أبو بكر محمد بنُ طَرْخان التُّركي (٥١٣هـ): «قال لي الإمام أبو محمد عبدالله بن محمد ـ يعني: والد أبي بكر ابن العربيِّ ـ: أخبرني أبو محمد بن حزم أنَّ سبب تعلُّمه الفقه أنَّه شهد جِنازةً، فدخل المسجد، فجلس ولم يركع، فقال له رجل: «قُمْ فصلِّ تحيَّة المسجد» ـ وكان قد بلغ ستّاً وعشرين سنة ـ قال: «فقمتُ وركعتُ، فلمَّا رجعنا من الصَّلاة على الجِنَازة؛ دخلتُ المسجدَ، فبادرتُ بالرُّكوع. فقيل لي: اجلس! اجلس! ليس ذا وقتَ صلاةٍ» ـ وكان بعدَ العصر» ـ قال: «فانصرفتُ وقد حَزِنْتُ، وقلت للأستاذ الذي ربَّاني: دلَّني على دار الفقيه أبي عبدالله بن دَحُّون. قال: «فقصدته، وأعلمته بما جرى، فدلَّني على (موطَّأ) مالكٍ، فبدأتُ به عليه، وتتابعتْ قراءتي عليه وعلى غيره؛ نحواً من ثلاثة أعوام، وبدأت بالمناظرة»»[1].

وفاته:

توفي ابن حزم في قريته في الثامن والعشرين من شعبان عام ٤٥٦هـ الموافق لـ: ١٥ أغسطس ١٠٦٤م، وروى أن المنصور الموحدي قال على قبره مرة: «كل العلماء عيال على ابن حزم»، ومن أبنائه العالِم المصنف أبو رافع الفضل المتوفى عام ٤٧٩هـ، وأبو أسامة يعقوب وأبو سليمان المصعب، وقد أذاعوا علم والدهم[2]. رحمه الله تعالى وأحسن إليه وجزاه الله تعالى عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء.

---

(١) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج١٨، ص١٩٩.

(٢) **دائرة المعارف الإسلامية**، ص٢٦٠.

المبحث الثاني
شخصية ابن حزم العلمية

كان ابن حزم أحد كبار علماء الأندلس في عصره، وأحد أئمة الإسلام بلا منازع، ويشهد لذلك علماء السير الذين عنوا بالترجمة له، وقد «اتجه - ابن حزم - إلى العلم بالقرآن الكريم ثم رواية الحديث وعلم اللسان فبلغ في كل ذلك المبلغ الذي وصل فيه إلى المرتبة العليا، ثم اتجه بعد ذلك إلى الفقه، ولكنه لم ينصرف إليه بكليته في صدر حياته، بل كان يتعلم منه ما يكفي لثقافة رجل يكون مبرزاً في العلوم التي انتشرت في عصره من علم باللغة والحديث والقرآن والحكمة والفلسفة إلى غير ذلك»(١).

وكانت بداية ابن حزم العلمية مالكياً باعتباره مذهب بلاد الأندلس وشمال إفريقيا ثم انتقل إلى مذهب الشافعي بعد أن نظر في مختلف المذاهب الفقهية، ثم انتهى به الأمر إلى ترك المذاهب كلها وتابع في ذلك داود الظاهري وشيخه مسعود بن سليمان، «وقد رأى - ابن حزم - ذلك العالم الزاهد يتخير من المذاهب ما يتفق مع النصوص ويجهد في استخراج الأحكام من النصوص ولا يعتمد على غيرها»(٢). ونزع بذلك ابن حزم إلى مسلك اجتهادي مستقل لا يتابع فيه أحد، بل ينظر في النصوص الشرعية

---

(١) أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، ص٥٥٤.

(٢) المرجع السابق، ص٥٥٦.

ويجتهد في أمور الدين وقضاياه بآرائه دون متابعة أو تقليد، وقد أسعف ابن حزم السير في هذا المسلك أنه كان ميالاً بطبعه إلى المناظرة والجدل شديد المناقشة والرد على مخالفيه في الرأي.

وقد اجتمعت في شخصية ابن حزم بعض الصفات التي جعلت من شخصيته العلمية شخصية قوية مهابة، منها الحافظة القوية والبديهة الحاضرة. يقول أبو زهرة: «وأولى هذه الصفات حافظة قوية مستوعبة وقد سهلت له حفظ أحاديث رسول الله ﷺ وارتفع بذلك إلى مرتبة الحفاظ الكبار، وحفظ بجوار أحاديث رسول الله ﷺ فتاوى الصحابة والتابعين. . . وكان له مع هذه الحافظة الواعية بديهة حاضرة تجيء إليه المعاني في وقت الحاجة إليها فتسعفه في الجدال وتنصره في النزال»(١).

وهذه الصفات التي تحلى بها ابن حزم ما هي في حقيقتها إلا مواهب ساقها الله تعالى إليه ولكن ابن حزم أحسن توظيفها بما زاد عليها من دقة في التفكير وغوص في الحقائق والمعاني وطول نفس في البحث وتحقيق المسائل وتمحيص أدلتها. وبهذه الخصال العلمية التي تحلى بها ابن حزم جعل كثير من العلماء يشهدون له بالفضل والعلم وسعة الاطلاع، يقول ابن حيان: «كان أبو محمد حامل فنون من حديث وفقه وجدل ونسب وما يتعلق بأذيال الأدب مع المشاركة في أنواع من التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة وله في بعض تلك الفنون كتب كثيرة غير أنه لا يخلو فيها من غلط وسقط لجراءته على التسور على الفنون»(٢).

ولقد وظف ابن حزم هذه العلوم التي ملك ناصيتها في خدمة الإسلام والدفاع عن شريعته، حيث اشتغل ببحث قضايا الأديان المقارنة والكشف عن أوجه الخطأ فيها ومواضع الشذوذ فيها، يقول في ذلك ياقوت الحموي: «ولهذا الشيخ مع يهود لعنهم الله ومع غيرهم من

---

(١) المرجع السابق، ص٥٦٣.

(٢) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج١٢، ص٤٧.

أرباب المذاهب المرفوضة من أهل الإسلام مجالس محفوظة وأخبار مكتوبة وله مصنفات في ذلك معروفة من أشهرها في علم الجدل كتابه المسمى: الفصل بين أهل الأهواء والنحل»[1]. ويقول ابن خلكان: «كان حافظاً عالماً بعلوم الحديث وفقهه، مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنَّة بعد أن كان شافعي المذهب، فانتقل إلى مذهب أهل الظاهر، وكان متفنناً في علوم جمة، عاملاً بعلمه، زاهداً في الدنيا بعد الرياسة التي كانت له ولأبيه من قبله في الوزارة وتدبير المماليك، متواضعاً ذا فضائل جمة. وتواليف كثيرة، وجمع من الكتب في علوم الحديث والمصنفات والمسندات شيئاً كثيراً، وسمع سماعاً جماً». وقال ابن بشكوال في حقه: «كان أبو محمد أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام، وأوسعهم معرفة مع توسعة في علم اللسان ووفور حظه من البلاغة والشعر والمعرفة بالسير والأخبار. أخبر ولده أبو رافع الفضل أنه اجتمع عنده بخط أبيه من تأليفه نحو أربعمائة مجلد، تشمل على قريب من ثمانين ألف ورقة». وقال الحافظ أبو عبدالله محمد بن فتوح الحميدي: «ما رأينا مثله فيما اجتمع له من الذكاء وسرعة الحفظ وكرم النفس والتدين، وما رأيت من يقول الشعر على البديهة أسرع منه»[2].

ولكن هذه النزعة النقدية الميالة إلى الجدل والنقد لم يوظفها ابن حزم فقط ضد أصحاب الأهواء الضالة والفرق المنحرفة، ولكن وظفها مع كل من يجادله وهذا ما جعله ينتقد العلماء والفقهاء ويرميهم بالجهل والتضليل والازدراء، على علو قدرهم وكثرة أتباعهم وأنصارهم من أمثال الأشعري ومالك وأبي حنيفة، ولهذا قال فيه ابن حيان: «يصك معارضه صك الجندل»[3]. وقيل: «إن قلم ابن حزم كان في مضاء سيف الحجاج»[4]

---

(١) المرجع السابق، ص١٢، ص٢٥١.

(٢) ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء الزمان**، ص٣٢٥، ٣٢٦.

(٣) **دائرة المعارف الإسلامية**، ص٢٥٩.

(٤) المرجع السابق، ص٢٥٩.

وهذا ما جعل العلماء يتمالؤون عليه ويحذرون العوام من الإصغاء إليه وتتبعوا أخطاءه وشذوذاته بل حذروا الأمراء منه مما أدى إلى حرق كتبه، وهي عقوبة نفسية ليس من السهل أن يتقبلها عالم محقق[1].

---

(١) انظر لتفاصيل أكثر: أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، ص٥٦. **والموسوعة الإسلامية**، ص٢٣٧.

المبحث الثالث
شيوخ ابن حزم وتلاميذه وآثاره العلمية

المطلب الأول: شيوخه

لا شك أن لابن حزم شيوخ مثل غيره من العلماء استفاد من علمهم وأخذ من سمتهم، ولسنا في موضع استقصاء شيوخه الذين أخذ عنهم وإنما نشير إلى بعضهم على سبيل الإشارة منهم:

- أبو محمد الرهوني عبدالله بن يوسف بن نامى: وكان رجلاً صالحاً خيراً فاضلاً لا يقف بباب أحد، وكان مجوداً للقرآن، حسن الخلق، جيد العقل خاشعاً، كثير البكاء، متحرياً فيما يسمع متحفظاً ورعاً في دينه.

- مسعود بن سليمان بن ملفت أبو الخيار: وعنه أخذ نزعة التخير من المذاهب التي مهدت له طريق الاستقلال بآرائه ونشر مذهب الظاهرية.

- أبو القاسم عبدالرحمٰن بن أبي يزيد الأزدي: وهو شيخه في مختلف العلوم، ولكنه غادر الأندلس إبان حروب الطوائف.

- أبو عمر أحمد بن محمد بن الجسور: المتوفي عام ٤٠١هـ، وقد درس عليه ابن حزم قبل عام ٤٠٠هـ[١].

(١) دائرة المعارف الإسلامية، ص٢٥٥ ـ ٢٥٧.

ـ محمد بن الحسن المذحجي القرطبي المعروف بابن الكتاني: وكان أديباً شاعراً طبيباً له في الطب رسائل، وكتب في الأدب، ومات بعد الأربعمائة[1].

ـ علي عبدالله الأزدي المعروف بابن الفرضي: وهذا الشيخ لم ير فعله بقرطبة في سعة الرواية، وحفظ الحديث، ومعرفة الرجال والافتنان في العلوم، والأدب البارع، والفصاحة المطبوعة.

هؤلاء بعض من أخذ عنهم ابن حزم وتأثر بهم في الفكر والعمل والاجتهاد، ويتعذر حصر مشايخه واستقصاؤهم، ولكن فيما ذكر كفاية.

وقد عدد الذهبي شيوخ ابن حزم في في سنة أربعمئة وبعدها، وهم:

- يحيى بن عبدالرحمٰن بن مسعود؛ عُرِفَ بابن وَجْه الجنَّة (٣٠٤ ـ ٤٠٢هـ)؛ صاحب قاسم بن أصبغ (٣٤٠هـ)، فهو أعلى شيخٍ عنده.
- ومن أبي عمر أحمد بن محمد بن أحمد الأمويِّ القرطبيِّ، ابن الجسور (٤٠١هـ).
- يونس بن عبدالله بن مغيث القاضي (٣٣٨ ـ ٤٢٩هـ).
- حُمَام بن أحمد القاضي (٣٥٧ ـ ٤٢١هـ).
- محمد بن سعيد بن محمَّد بن نبات الأُمويِّ القرطبيِّ (٣٣٥ ـ ٤٢٩هـ).
- عبدالله بن ربيع التَّميميِّ (٣٣٠ ـ ٤١٥هـ).
- عبدالرحمٰن بن عبدالله بن خالد بن مسافر، أبي القاسم الهمدانيِّ الوهرانيِّ (٣٣٨ ـ ٤١١هـ).
- أبو عمر أحمد بن محمد الطَّلَمَنْكيِّ (٤٢٩هـ).
- عبدالله بن يوسف بن نامي (٣٤٨ ـ ٤٣٥هـ).

---

(١) ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء الزمان**، ج٣، ص٣٢٦.

● أحمد بن قاسم بن محمَّد بن قاسم بن أصبغ (٤٣٠هـ)(١).

كما روى عن أبي عمر بن عبدالبرِّ (٣٦٨ ـ ٤٦٣هـ)، وأحمد بن عمر بن أنس العُذْريِّ (٣٩٣ ـ ٤٧٨هـ)، وأول سماعه من ابن الجَسور في حدود سنة أربعمئة، وأجود ما عنده من الكتب «سنن النَّسائيِّ» يحمله عن ابن ربيع، عن ابن الأحمر؛ عنه. وأنزل ما عنده «صحيحُ مسلم» بينه وبينه خمسة رجال، وأعلى حديث له بينه وبين وكيعٍ فيه ثلاثة أنفس(٢).

* * *

المطلب الثاني: تلاميذه

لأبي محمد ابن حزم تلاميذ كثيرون نذكر منهم:

ـ أبو عبدالله الحميدي: المتوفى ٤٨٨هـ صاحب جذوة القبس، والأماني الصادقة في التاريخ، والجمع بين الصحيحين في الفقه.

ـ علي بن سعيد العبدي: أخذ عنه وعمل على نشر آرائه ببغداد.

ـ الإمام الوزير أبو محمد بن العربي: حيث أخذ عليه أكثر مصنفاته.

ـ أبو بكر محمد بن محمد الوليد الطرطوشي: صاحب سراج الملوك وكتاب البدع، أخذ عن ابن حزم ورحل إلى المشرق.

ـ محمد بن سريج المقري: روى عنه بالإجازة وكان خاتمة من روى عنه.

وذكر الذهبي من تلاميذه:

ـ ابنُهُ أبو رافع الفَضْلُ (٤٧٩هـ).

(١) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج١٨، ص١٨٥.

(٢) انظر: المرجع السابق، ج١٨، ص١٨٥.

ـ أبو عبدالله محمَّد بن فُتوح الحميديُّ (٤٨٨هـ).

ـ والد القاضي أبي بكرٍ ابن العربيِّ.

وذكر الذهبي أن آخر من من روى عنه بالإجازة: أبو الحسن شُريح بن محمَّد الرعينيُّ الإشبيليُّ (٥٣٩هـ)[١].

***

المطلب الثالث: آثاره العلمية

ترك ابن حزم آثاراً علمية في مختلف الفنون والعلوم، يقول ابن خلكان: «... ذا فضائل جمة، وتواليف كثيرة وجمع من الكتب في علوم الحديث والمصنفات والمسندات شيئاً كثيراً»[٢]. وأخبر عنه ولده أبو رافع الفضل أنه اجتمع عنده بخط أبيه من تأليفه نحو أربعمائة مجلد تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة[٣]. ويقول ياقوت الحموي: «... أن مبلغ تواليفه في الفقه والحديث والأصول والنحل والملل وغير ذلك من التاريخ والنسب وكتب الأدب والرد على المعارض نحو أربعمائة مجلد تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة، وهذا شيء ما علمناه لأحد ممن كان في دولة الإسلام قبله إلا لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري فإنه أكثر أهل الإسلام تصنيفاً، فذكر ما ذكرناه في ترجمة ابن جرير من أن أيام حياته حسبت وحسبت تصانيفه فكان لكل يوم أربع عشرة ورقة»[٤]. وقال: «ولأبي محمد بن حزم بعد هذا نصيب وافر من علم النحو واللغة وقسم صالح من قرض الشعر وصناعة الخطابة»[٥]. وقال ابن حيان: «كان أبو محمد حامل

---

(١) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج١٨، ص١٨٥.

(٢) ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء الزمان**، ج٣، ص٣٢٥.

(٣) المرجع السابق، ج٣، ص٣٢٦.

(٤) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج٤، ص١٦٥١.

(٥) المرجع السابق، ج٤، ص١٦٥١.

فنون من حديث وفقه وجدل ونسب وما يتعلق بأذيال الأدب، مع المشاركة في كثير من أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة، وله في بعض تلك الفنون كتب كثيرة»[1]. ومن كتب ابن حزم:

١ - إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل.

٢ - الاتصال.

٣ - الإحكام لأصول الأحكام.

٤ - الأخلاق والسير في مداواة النفوس.

٥ - الاستقصاء.

٦ - أسماء الصحابة الرواة، وما لكل منهم من الأحاديث.

٧ - أسماء الله الحسنى.

٨ - الأصول والفروع.

٩ - إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل، وبيان تناقض ما بأيديهم من ذلك مما لا يحتمل التأويل.

١٠ - الإمامة والسياسية: إرشاد الأريب: في قسم الخلفاء ومراتبها، والندب والواجب منها. أو الإمامة والخلافة.

١١ - الإيصال إلى فهم كتاب الخصال، الجامعة لمحصل شرائع الإسلام في الواجب والحلال والحرام.

١٢ - البيان عن حقيقة الإيمان.

١٣ - التحقيق في نقد زكريا الرازي في كتابه العلم الإلهي.

١٤ - التقريب لحدود المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية، والأمثلة الفقهية.

---

(١) المرجع السابق، ج٤، ص١٦٥٤.

١٥ ـ طوق الحمامة، ويعتبر من أوائل مصنفات ابن حزم كتبه في شاطبه حوالي عام ٤١٨.

١٦ ـ المحلى بالآثار في شرح المحلي بالاختصار.

١٧ ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل والأديان المقارنة، وهو موسوعة علمية في علم التوحيد والعقائد والفرق، وفيه انتقادات لليهودية والنصرانية.

١٨ ـ رسالة النصائح المنجية من الفضائح المخزية والقبائح المردية من أقوال أهل البدع والفرق الأربع المعتزلة والمرجئة والخوارج والشيعة.

١٩ ـ رسالة في الجواب عن حكم القول بأن أرواح أهل الشقاء معذبة.

٢٠ ـ رسالة الرد على الكندي الفيلسوف، طبعت ضمن رسائل ابن حزم.

٢١ ـ رسالة في الرد على الهاتف من بعد، طبعت ضمن رسائل ابن حزم.

٢٢ ـ رسالة في مراتب العلوم وكيفية طلبها وتعلق بعضها ببعض، طبعت ضمن رسائل ابن حزم.

٢٣ ـ كتاب البند الكافي في أصول الفقه الظاهري، وهو مختصر لكتاب الأحكام.

٢٤ ـ مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات.

٢٥ ـ كتاب كشف الالتباس لما بين الظاهرية وأصحاب القياس.

٢٧ ـ جوامع السيرة.

٢٨ ـ القراءات المشهورة في الأمصار.

٢٩ ـ نقط العروس في تواريخ الخلفاء.

٣٠ ـ كتاب جمهرة أنساب العرب.

٣١ ـ رسالة في فضل علماء الأندلس.

٣٢ ـ شرح أحاديث الموطأ والكلام على مسائله.

٣٣ ـ منتقى الإجماع وبيانه من جملة ما لا يعرف فيه اختلاف.

٣٤ ـ رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي، طبع ضمن رسائل ابن حزم[١]. وهو موضوع هذا الكتاب الذي نريد تناول فيه رسالة رده على ابن النغريلة اليهودي بالتحليل والنقد.

نماذج من شعره:

فإنْ تَحْرِقُوا القِرْطَاس لا تَحْرِقُوا الَّذِي ... تَضَمَّنَهُ القرطاسُ بَلْ هو في صَدْرِي
يَسِيرُ معي حيثُ اسْتَقَلَّتْ رَكائِبِي ... وَيَنزِلُ إنْ أَنْزِلْ ويُدْفَن في قَبْرِي
دَعُونِيَ مِنْ إحْرَاقِ رَقٍّ وكَاغِدٍ ... وَقُولُوا بِعِلْم كَيْ يَرَى النَّاسُ مَنْ يَدري
وإلا فَعُودُوا في المَكَاتِبِ بَدْأَةً ... فَكَمْ دُونَ مَا تَبْغُونَ لله مِنْ سِتْرِ
كَذَاكَ النَّصَارى يَحْرِقُونَ إذا عَلَتْ ... أكفُّهُم القُرْآنَ في مُدُنِ الثَّغْرِ[٢]

وله:

أُشْهِدُ اللهَ والمَلائِكَ أنِّي ... لا أرَى الرَّأْيَ والمَقَايِيسَ دِينا
حَاشَ لله أنْ أقُولَ سِوى مَا ... جاء في النَّصِّ والهُدَى مُسْتَبِينَا
كَيْفَ يَخْفَى عَلَى البَصَائِرِ هذَا ... وهو كالشَّمْسِ شُهْرَةً وَيَقِينَا[٣]

---

(١) انظر: لمزيد اطلاع عن كتب ابن حزم: ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء الزمان**، ج٣، ص٣٢٥ ـ ٣٣٠ . **دائرة المعارف الإسلامية**، النسخة العربية، ص٢٥٥ ـ ٢٦١. فاطمة محجوب، **الموسوعة الإسلامية**، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩٠م)، ص٢٣٧. ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج٤، ص١٦٥١. وديع واصف مصطفى، **ابن حزم**، ص٥٦. خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج٤، ص٢٥٤.

(٢) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج١٨، ص٢٠٥.

(٣) المرجع السابق، ج١٨، ص٢٠٥.

وله:

مُنَايَ من الدُّنيا علومٌ أبثُّها ... وَأنشُرُها في كُلِّ بادٍ وحَاضِرِ
دُعاءٌ إلى القُرآنِ والسُّنَنِ التي ... تَناسَى رِجالٌ ذِكْرَها في المَحَاضِرِ
وَألْزَمُ أطْرافَ الثُّغُور مُجَاهِداً ... إذَا هَيْعَةٌ ثَارَتْ فَأوَّلُ نَافِرِ
لألْقَى حِمامي مُقبلاً غيرَ مُدْبِرٍ ... بِسُمْرِ العَوالي والرِّقاق البَواتِرِ
كِفَاحاً مع الكُفَّار في حَوْمَةِ الوَغَى ... وأكْرَمُ مَوْتٍ لِلْفَتى قَتْلُ كافِرِ
فَيَا رَبِّ لا تَجْعَل حِمامِي بغَيْرِها ... ولا تَجْعَلَنِّي مِنْ قَطِينِ المقابِرِ(١)

ومِنْ شِعْره:

هلِ الدَّهرُ إلا ما عَرَفْنَا وأدْرَكْنَا ... فَجَائِعُهُ تَبْقَى وَلَذَّاتُهُ تَفْنَى
إذا أمْكَنَتْ فيه مَسَرَّةُ ساعةٍ ... تَوَلَّتْ كَمَرِّ الطَّرْفِ واسْتَخْلَفَتْ حُزْنَا
إلى تَبِعاتٍ في المَعَادِ وَمَوْقِفٍ ... نَوَدُّ لَدَيْهِ أنَّنَا لم نَكُنْ كُنَّا
حَنِينٌ لما وَلَّى وشُغْلٌ بما أتَى ... وَهَمٌّ لما نَخْشَى فَعَيْشُكَ لا يَهْنَا
حَصَلْنا على هَمٍّ وإثْم وحَسْرَةٍ ... وفاتَ الَّذي كُنَّا نَلَذُّ بِهِ عَنَّا
كأنَّ الذي كُنَّا نُسَرُّ بكَوْنِهِ ... إذا حقَّقَتْهُ النَّفْسُ لَفْظٌ بلا مَعْنَى(٢)

ولَهُ على سبيل الدُّعابة - وهو يماشي أبا عمرَ بن عبدالبَرِّ - وقد رأى شابًّا مَليحاً، فأعجبَ ابنَ حزم، فقال أبو عُمر: لعلَّ ما تحت الثِّياب ليس هناك! فقالَ:

وَذِي عَذَلٍ فِيمَنْ سَبَانِي حُسْنُهُ ... يُطِيلُ مَلامي في الهَوَى ويَقُولُ:
أَمِنْ حُسْنِ وَجْهٍ لاحَ لم تَرَ غَيْرَهُ ... ولم تَدْرِ كيفَ الجِسْمُ أنتَ قَتِيلُ؟
فقلتُ لَهُ: أسْرَفْتَ في اللَّوْم فاتَّئِدِ ... فَعِنْدِي رَدٌّ لَوْ أشاءُ طَوِيلُ
أَلَمْ تَرَ أنِّي ظَاهِرِيٌّ وأنَّنِي ... علَى ما بَدَا حتَّى يَقُومَ دَلِيلُ(٣)

---

(١) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج١٨، ص٢٠٦.
(٢) المرجع السابق، ج١٨، ص٢٠٦.
(٣) المرجع السابق، ج١٨، ص٢٠٦.

وله أيضاً:

لا تَشْمَتَنَّ حاسِدي إنْ نَكْبَةٌ عَرَضَتْ ... فالدَّهْرُ لَيْسَ على حَال بمُتَّرِكِ
ذُو الفَضْل كالتِّبْرِ طَوْراً تَحْتَ مَيْفَعَةٍ ... وتارةً في ذُرَى تاجِ على مَلِكِ
وشِعْرُه فَحْلٌ كما ترى ... وكان يُنْظِمُ على البَدِيه(1)

وله يفتخرُ:

أنا الشَّمْسُ في جَوِّ العُلُوم مُنيرةً ... ولكنَّ عَيْبي أنَّ مَطْلَعِي الغَرْبُ
ولو أنَّنِي مِنْ جانب الشَّرْقِ طالِعٌ ... لَجَدَّ على ما ضَاعَ مِنْ ذِكْرِيَ النَّهْبُ
وَلِي نحوَ أكْنافِ العِراقِ صَبَابَةٌ ... ولا غَرْوَ أن يَسْتَوْحِشَ الكَلِفُ الصَّبُّ
فإنْ يُنْزِلِ الرَّحمنُ رَحْلِيَ بَيْنَهُمْ ... فَحِينَئِذٍ يَبْدُو التَّأَسُّفُ والكَرْبُ
فكَمْ قائِلٍ أغفلتُه وهو حاضِرٌ ... وأطْلُبُ ما عَنْهُ تَجِيءُ بِهِ الكُتُبُ
هُنالِكَ يُدْرى أنَّ لِلْبُعْدِ قِصَّةً ... وأنَّ كَسَادَ العِلْمِ آفَتُهُ القُرْبُ
فَواعَجَباً مَنْ غابَ عَنْهُم تشَوَّقُوا ... لَهُ ودُنُوُّ المَرْءِ مِنْ دارِهِمْ ذَنْبُ(2)

وَلَهُ:

نَائِمٌ أنتَ عَن كُتُبِ الحديثِ وما ... أتى عَنِ المُصْطَفَى فِيها مِنَ الدِّينِ
كمُسْلِمٍ والبُخاريِّ اللَّذَيْنِ هُمَا ... شَدَّا عُرَى الدِّينِ في نَقْلٍ وتَبْيِينِ
أَوْلَى بأَجْرٍ وتَعْظِيمٍ ومَحْمَدَةٍ ... مِنْ كُلِّ قَوْلٍ أتى مِنْ رَأْيِ سُحْنُونِ
يا مَنْ هَدَى بِهِمَا اجْعَلْنِي كَمِثْلِهِما ... في نَصْرِ دِينِكَ مَحْضاً غَيْرَ مَفْتُونِ(3)

ومِنْ نَظْمِهِ أيضاً:

لم أَشْكُ صَدّاً ولم أُذْعِنْ بِهِجْرَانِ ... ولا شَعَرْتُ مَدَى دَهْرِي بسُلْوَانِ

---

(1) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج١٨، ص٢٠٨.
(2) المرجع السابق، ج١٨، ص٢٠٨.
(3) المرجع السابق، ج١٨، ص٢٠٩.

أسـمـاءُ لـم أَدْرِ مَغْـنـاهـا ولا خَـطَـرَتْ ... يَـوْمـاً عَـلَـيَّ ولا جَـالَـتْ بِـمَـيْـدَانِـي
لـكِـنَّـمَـا دائِـيَ الأَدْوَا الَّـذِي عَـصَـفَـتْ ... عَـلَـيَّ أَرْوَاحُـهُ قِـدمـاً فـأَعْـيَـانِـي
تَـفَـرُّقٌ لـم تَـزَلْ تَـسْـرِي طَـوَارِقُـهُ ... إلـى مَـجَـامِـعِ أَحْـبَـابِـي وخِـلانِـي
كـأنَّـمـا الـبَـيْـنُ بـي يَـأْتَـمُّ حيـثُ رأى ... لِـي مَـذْهَـبـاً فـهـو يَـتْـلُـونِـي ويَـغْـشَـانِـي
وكـنـتُ أحـسَـبُ عـنـدي لـلـنَّـوى جَـلَـدَاً ... دَاءٌ عَـنـا فـي فُـؤادِي شَـجْـوُهَـا الـعَـانِـي
فَـقَـابَـلَـتْـنـي بـألـوانٍ غَـدَوْتُ بِـهَـا ... مـقـابَـلاً مـن صَـبـابـاتـي بـألـوانِ(١)

وله أيضاً:

قـالُـوا: تَـحَـفَّـظْ فـإنَّ الـنَّـاسَ قَـدْ كَـثُـرَتْ ... أقـوالُـهُـمْ وأقـاوِيـلُ الـوَرَى مِـحَـنُ
فقـلـتُ: هَـلْ عَـيْـبُـهُـمْ لـي غَـيْـرَ أنِّـي لا ... أقـولُ بـالـرَّأيِ إذْ فـي رَأْيِـهِـم فِـتَـنُ
وَأَنَّـنِـي مُـولَـعٌ بـالـنَّـصِّ لَـسْـتُ إلـى ... سِـوَاهُ أنْـحُـو ولا فـي نَـصْـرِهِ أَهِـنُ
لا أَنْـثَـنِـي لِـمَـقَـايِـيـسَ يُـقَـال بـهـا ... في الـدِّيـنِ بَـلْ حَـسْـبِـيَ الـقُـرآنُ والـسُّـنَـنُ
يـا بَـرْدَ ذَا الـقَـوْلِ فـي قَـلْـبِـي وفـي كَـبِـدِي ... ويـا سُـرُوري بـه لـو أنَّـهـم فَـطِـنُـوا
دَعْـهُـمْ يَـعَـضُّـوا عـلى صُـمِّ الـحَـصَـى كَـمَـداً ... مَـنْ مَـاتَ مِـنْ قَـوْلِـهِ عِـنْـدي لَـهُ كَـفَـنُ(٢)

ومنها في الاعتذار عن المدح لنفسه:

ولـكـن لـي فـي يـوسـف خـيـر أسـوة ... وليس على من بالنبي ائتسى ذنـب
يـقـول وقـال الـحـق والـصـدق: إنـني ... حفيظ عليهم ما على صـادق عتب(٣)

ومن ذلك قوله:

أين وجه قـول الـحـق في نـفـس سامع ... ودعـه فـنـور الـحـق يـسـري ويـشـرق
سـيـؤنـسـه رفـقـاً فـيـنـسـى نـفـاره ... كـمـا نـسـي الـقـيـد الـمـوثـق مـطـلـق

---

(١) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج١٨، ص٢١١.
(٢) المرجع السابق، ج١٨، ص٢١٢.
(٣) لسان الدين الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، ج٤، ص١١٤.

ومن ذلك قوله:

لئن أصبحت مرتحلاً بشخصي — فروحي عندكم أبداً مقيم
ولكن للعيان لطيف معنى — له سأل المعاينة الكليم

وفي المعنى:

يقول أخي: شجاك رحيل جسم — وروحك ما له عنا رحيل
فقلت له: المعاين مطمئن — لذا طلب المعاينة الخليل

وفاته:

توفي ابن حزم في قريته «منت لشم» في الثامن والعشرين من شهر شعبان سنة ٤٥٦هـ عن اثنين وسبعين عاماً. قال صاعد: «ونقلتُ من خطِّ ابنه أبي رافعٍ؛ أنَّ أباه توفي ـ رحمه الله ـ عَشية يوم الأحد، لليلتين بقيتا من شعبان، سنَة ستٍّ وخمسين وأربعمئة. فكان عُمُره إحدى وسبعين سنةً وأشهراً، ـ رحمه الله تعالى ـ»(١).

ولأبي بكر أحمد بن سليمان المروانيِّ، يمدح ابن حزم ـ رحمه الله ـ:

لَمَّا تَحَلَّى بِخُلُقِ — كَالمِسْكِ أَوْ نَشْرِ عُوْدِ
نَجْلُ الكِرَامِ ابنُ حَزْمٍ — وَفَاقَ فِي العِلْمِ عُوْدِي
فَتْوَاهُ جَدَّدَ دِينِي — جَدْوَاهُ أَوْرَقَ عُودِي

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٨، ص٢١١.

الفصل الثاني

رسالة ابن حزم في الرد على ابن النغريلة اليهودي

ـ عرض وتحليل ـ

ويحتوي على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: عرض مضمون الرسالة ومحاورها الأساسية.

المبحث الثاني: دراسة تحليلية نقدية لرسالة ابن حزم.

المبحث الثالث: منهج ابن النغريلة اليهودي في كتابه.

المبحث الأول
عرض مضمون الرسالة
ومحاورها الأساسية

يمكن تقسيم مضمون رسالة ابن حزم في الرّد على كتاب ابن النغريلة اليهودي إلى قسمين: القسم الأول: ويمثل الجانب الشكلي: ويتكون من مقدمة وثمانية فصول، وخاتمة. والقسم الثاني: ويمثل الجانب المنهجي: ويمكن تقسيم الرسالة من هذه الناحية إلى قسمين أساسين أيضاً: القسم الأول: يتضمن رد ابن حزم على الإشكاليات التي أثارها ابن النغريلة مع مناقشتها وتوضيحها، وإزالة الشبهات عنها بالجمع بين النصوص التي ظاهرها يفضي إلى التناقض ثم دحضها بالدليل والبرهان، والقسم الثاني: ويتضمن «الطوامّ»، «والغرائب» ـ كما سمّاها ابن حزم ـ والتي وردت في كتب اليهود، والتي هي محل اعتقاد وموضع إيمان بالنسبة لهم، وهذا الجزء الثاني هو الذي فصّل القول فيه في كتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل» أثناء نقده لليهودية.

استهل ابن حزم في مقدمة رسالته بالشكوى والتحسر على الوضع السائد في زمانه، وخص منهم أصحاب الرياسة والساسة الذين اشتغلوا بالدنيا وزهرتها، وبجمع الأموال وعمارة القصور عن الدفاع عن حمى الإسلام، مما أتاح الفرصة سانحة أمام أهل الكفر والشرك للتطاول بألسنتهم على الديانة الغرّاء والنيل منها. ثم أشار إلى كتاب ابن النغريلة اليهودي منبهاً على الهدف الرئيسي من تأليفه، وهو إبانة التناقض في كلام الله عزَّ وجلَّ من

خلال إيراد بعض الآيات القرآنية التي بدت لابن النغريلة أن بعضها يكذب بعضاً.

وتحدث ابن حزم عن سعيه وحرصه على تحصيل كتاب ابن النغريلة قصد الرد عليه، إذ لم تقع يده عليه فور صدوره من مؤلفه، بل سمع به أولاً، ثم مضت فترة زمنية معينة حتى وقع الكتاب في يد ابن حزم، وقد تحقق له ذلك، وكانت هذه الرسالة التي تتضمن ردوداً عنيفة على ما أثاره ابن النغريلة اليهودي من شبهات ودعوات التناقض في القرآن الكريم أبطل بها الظنون الفاسدة لابن النغريلة، ونسف بها كتابه، وأنزل عليه وابلاً من الصواعق المرسلة التي لا تبقي ولا تذر مع مختلف الصفات والنعوت القبيحة والسباب واللعان التي وصفه بها بين الفترة والأخرى كلما تعرض لذكر اسمه.

تضمنت رسالة ابن حزم في قسمها الأول: فصولاً ثمانية ـ التي هي المحور الأساسي لكتاب ابن النغريلة ـ حيث تناولت الشبهات التي أوردها ابن النغريلة اليهودي، وهي آيات من القرآن الكريم يقابل بعضها بعضاً، وهذه الآيات أوردها اليهودي في صورة اعتراضات يدعي فيها التعارض والتناقض والاختلاف قاصداً بذلك إثارة الشكوك في صحة القرآن الكريم، ومستهدفاً إبطال أن يكون القرآن من عند الله بسبب خلوه من النسقية القرآنية، وهذه الآيات هي:

الاعتراض الأول:

قوله تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ ۚ﴾ [النساء: ٧٨]. مع وقوله تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ۚ﴾ [النساء: ٧٩].

الاعتراض الثاني:

قوله تعالى: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ ۚ بَنَىٰهَا ﴿٢٧﴾ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا ﴿٢٨﴾ وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَىٰهَا ﴿٢٩﴾ وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴿٣٠﴾ أَخْرَجَ مِنْهَا مَآءَهَا وَمَرْعَىٰهَا

﴿٣١﴾ وَٱلْجِبَالَ أَرْسَىٰهَا ﴿٣٢﴾﴾ [النازعات: ٢٧ - ٣٢] مع قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾﴾ [البقرة: ٢٩].

الاعتراض الثالث:

قوله تعالى: ﴿۞ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًاۚ ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ ﴿١٠﴾﴾ [فصلت: ٩، ١٠]. مع قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَاۚ وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفْظًاۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿١٢﴾﴾ [فصلت: ١١، ١٢]. وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴿٣٨﴾﴾ [ق: ٣٨].

الاعتراض الرابع:

قوله تعالى: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ﴿٣٥﴾ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [المرسلات: ٣٥، ٣٦] مع قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَأْتِى كُلُّ نَفْسٍ تُجَٰدِلُ عَن نَّفْسِهَا﴾ [النحل: ١١١].

الاعتراض الخامس:

قوله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ ﴿٣٩﴾﴾ [الرحمن: ٣٩]. مع قوله تعالى: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٦﴾﴾ [الأعراف: ٦].

الاعتراض السادس:

قوله تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِى شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَۚ لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿٩٤﴾﴾

[يونس: ٩٤]. وقال ابن النغريلة: «فهذا محمد كان في شك مما ادّعاه»[١].

الاعتراض السابع:

قوله تعالى في وصف العسل: ﴿يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٦٩]، قال ابن النغريلة: «وكيف هذا وهو يؤذي المحمومين وأصحاب الصفراء المحترقة؟»[٢].

الاعتراض الثامن:

قوله تعالى في وصف المطر: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ ۝٩﴾ [ق: ٩]. قال ابن النغريلة: «كيف يكون مباركاً وهو يهدم البناء، ويهلك كثير من الحيوان؟»[٣].

أما في القسم الثاني فقد انتقل فيه ابن حزم من موقف الرد إلى موقف الهجوم، حيث خصص ابن حزم هذا الجزء لبيان ما أسماه بـ: «الطوامّ» و«العجائب» التي يقول بها اليهود، ومما ذكره:

- أن اليهود يقولون: إن الله ستر عن يعقوب أمر يوسف، وكونه في مصر ثلاثة عشر عاماً كاملاً، لأن أولاد يعقوب لعنوا كل من ينقل إلى أبيهم أن يوسف حي، قالوا: فدخل الله تحت هذه اللعنة إذ أطلع يعقوب على حياة يوسف[٤].

- إن كل نكاح كان على غير التوراة فهو زنا والمتولد منه ولد زنا، حتى أنهم يبيحون لمن تهود من سائر الأديان أن يتزوج أخته من أبيه[٥].

---

(١) ابن حزم، **رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي**، ضمن: **رسائل ابن حزم الأندلسي**، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: المؤسسة العربية للدراسة والنشر، ط١، ١٩٨١م)، ج٣، ص٥٣.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٥٥.

(٣) المرجع السابق، ج٣، ص٥٦.

(٤) المرجع السابق، ج٣، ص٥٧.

(٥) المرجع السابق، ج٣، ص٥٧.

إلى غير ذلك مما ذكره ابن حزم من مسائل تزيد على العشرين مسألة اعتبرها من طوام اليهود وعجائب أقوالهم مما سنتعرض إلى بيانه إن شاء الله تعالى في هذه الدراسة.

المبحث الثاني
دراسة تحليلية نقدية لرسالة ابن حزم

إن الناظر في رسالة ابن حزم يمكنه الكشف عن الكثير من الجوانب العلمية والتاريخية المختلفة، منها ما يتعلق بالجانب السياسي والديني والاجتماعي، ومنها ما يتعلق بالحالة التي كانت عليها بلاد الأندلس في ذلك الوقت، والتي عاصرها ابن حزم وعايش أحداثها، ومنها ما يتعلق بالجانب العلمي والذي يتضح من خلال مضمون الرسالة والذي يتعلق بالفكر اليهودي كما عُكس في فكر ابن النغريلة من جهة، ومن جهة أخرى ما يتعلق بفكر ابن حزم ومنهجه في الرد عليه. وبناءً على ذلك فإن هذه الدراسة سوف نحاول استغراق مختلف هذه الأبعاد من خلال مناقشة مختلف المواضع التي أثارها ابن حزم في رسالته، والله ولي التوفيق.

الوضع السياسي وموقف ابن حزم منه:

من خلال مقدمة الرسالة يتضح جلياً الوضع السياسي المتردي الذي آلت إليه دوليات ذلك العصر، وهو عصر ملوك الطوائف في بلاد الأندلس، وكذا الوضع الاجتماعي المنحط الذي كانت تحياه تلك المنطقة، وأخص بالذكر قرطبة، وما يستبطن كل ذلك من فساد سياسي واجتماعي، حيث انشغل الناس في تلك الأجواء وعلى رأسهم الحكام أصحاب الرياسة والسياسة بزينة الدنيا وزهرتها، وتاهوا في عمارة القصور وجمع الأموال، ناسين بذلك أو متناسين واجبهم نحو دينهم وملّتهم الغرّاء، وقد أشار ابن

حزم إلى هذا الوضع في صورة شكوى وحسرة مريرة، حيث قال: «اللهمّ إنا نشكو إليك تشاغل أهل الممالك من أهل ملتنا بدنياهم عن إقامة دينهم وبعمارة قصور يتركونها عما قريب... وبجمع أموال... ثم هم متردّدون بما يؤول إليه إهمال هذا الحال من فساد سياستهم والقدح في رياستهم...»[1].

ويبدو أن موقف ابن حزم من ملوك الطوائف في الأندلس هو موقف الكراهية والازدراء والرفض، ويتضح هذا في قوله: «اللهمَّ إنا نشكو إليك تشاغل أهل الممالك من أهل ملتنا بدنياهم عن إقامة دينهم»[2]. وهي معارضة في صورة شكوى ودعاء، وكذا قوله في خاتمة الرسالة: «وبالله تعالى نعوذ من الخذلان، ومن معارضة الله تعالى في حكمه بارادة إعزاز من أذله الله تعالى ورفعة من حطه الله، وإكرام من أهانه الله»[3]. كما يظهر موقفه كذلك من هؤلاء الحكام في صيغة دعاء حيث يقول في آخر الرسالة: «إن أملي لقوي وإن رجائي مستحكم في أن يكون الله تعالى يسلط على من قرّب اليهود وأدناهم وجعلهم بطانة وخاصة ما سلط على اليهود وهو يسمع كلام الله تعالى: ﴿۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥١﴾﴾ [المائدة: ٥١]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّواْ مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١١٨﴾﴾ [آل عمران: ١١٨]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُواْ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ يُخْرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَن تُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ رَبِّكُمْ إِن كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَٰدًا فِى سَبِيلِى وَٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِى تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَأَنَا۠ أَعْلَمُ بِمَآ أَخْفَيْتُمْ وَمَآ أَعْلَنتُمْ وَمَن يَفْعَلْهُ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ﴿١﴾﴾ [الممتحنة: ١]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلَّذِينَ

---

(١) المرجع السابق، ج٣، ص٤١.
(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٤١.
(٣) المرجع السابق، ج٣، ص٧٠.

﴿ٱتَّخَذُوا۟ دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَٱلْكُفَّارَ أَوْلِيَآءَ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾﴾ [المائدة: ٥٧]، وقوله: ﴿۞ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ ۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَٰرَىٰ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [المائدة: ٨٢]. فمن سمع هذا كله، ثم أدناهم وخالطهم بنفسه من ملوك الإسلام فإنه إن شاء الله تعالى قمين[١] أن يحيق الله عزَّ وجلَّ به ما أحاق بهم من الذلة والمسكنة والهوان، والصغار والخزي في الدنيا سوى العذاب المؤلم في الآخرة»[٢]. وهو يقصد بذلك اليهود الذين كان لهم حظ وافر في أمور السياسة والحكم بسبب تقريب الحكام لهم.

وما ذكره ابن حزم يعبر حقيقة عن واقع مرير عاشته بلاد الأندلس في تلك الفترة حيث إن الصراعات بين ملوك الطوائف كانت على أشدّها، وهذا ما أكدته كتب التاريخ التي اهتمت بدراسة تلك الفترة ومما يدل على ذلك أن علاقة دولة باديس في ذلك الوقت بمن حوله كانت تعاني من الاضطراب وعدم الاستقرار، فقد خرج باديس بعد توليه الحكم بعد أبيه على طاعة صاحب مالقة المهدي محمد بن إدريس بن علي بن حمود عام ٤٣٨هـ/١٠٤٦م، ثم تخلص منه عام ٤٤٤هـ/١٠٥٣م، ووقعت حرباً بين باديس وزهير العامري صاحب ألمرية هزمه فيها عام ٤٢٧هـ/١٠٣٥م، كما توترت العلاقة الودية بين باديس والمعتصم، وفي سنة ٤٣١هـ/١٠٣٩م غزا باديس إشبيلية، وقتل صاحبها القاضي ابن عباد[٣]. واختصاراً فإن علاقة الدولة التي كانت قائمة في ذلك العهد ـ العهد الذي كان ابن النغريلة في منصب الوزارة ـ كانت مشحونة بالخلافات السياسية بين دول الجوار، فجميع الجبهات التي كان تواجهها دولة باديس كانت مضطربة، وهذه الجبهات هي:

---

(١) مبثوتاً، ولعله مبثوثاً. انظر: تحقيق الرسالة لإحسان عباس، ج٣، ص٦٧.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٦٧.

(٣) انظر: لتفاصيل أوفى عن علاقة دولة باديس بمن حولها من الإمارات: مريم قاسم طويل، **مملكة غرناطة في عهد بني زيري البربر** (الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، بيروت: دار الكتب العربية، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م)، ص١٢٢ ـ ١٤٦.

بني حمود أصحاب مالقة، والجزيرة الخضراء، وألمرية، وإشبيلية، وقرطبة، وطليطلة، وإسبانية النصرانية، وهذه إشارة موجزة عن أوضاع الجهات الخارجية، أما الأوضاع الداخلية للدولة فلم تكن بأقل سوء من حالة العلاقات الخارجية، وهذه الأوضاع في حقيقة الأمر كانت سمة بارزة في عهد ملوك الطوائف في الأندلس، وقد أشار ابن حزم إلى ذلك الوضع في مقدمته.

وأما الأوضاع الاجتماعية فهي على نفس حال الأوضاع السياسية، إذ هي أحد آثارها حيث كان الوضع الاجتماعي يعكس عناصر المجتمع الأندلسي من تعدد العناصر والطوائف، وضعف الوازع الديني في النفوس وأثره في السلوك. «ومن أهم خصائص الحياة الاجتماعية في المائة الخامسة الهجرية في الأندلس، ما يمكن أن نطلق عليه الصراع العنصري بين فئات الشعب الأندلسي، من أجناس الصقالبة، والأفرنج والشكنس والبرابرة والعرب، فإن تغلب البربر بعد الفتنة على مناطق واسعة، أخرج تلك المناطق وأزاحهم عن ملكيتها، وأثار الصراع فيما بينهم، كما أن استبداد الجند بالأمور وإطلاق أيديهم بالتصرف جعلهم يتجاوزون كل الحدود، وهذه الحال من فقدان الأمن والاطمئنان تذكي جذوة الصراع بين تلك الأجناس غير المتآلفة في مجتمع انعدمت فيه السلطة القومية»[(١)].

ولقد اعتبر الوضع السياسي والاجتماعي التي عاشته فترة ملوك الطوائف في الأندلس إحدى عوامل الضعف التي أثرت في علاقة ملوك الطوائف بإسبانيا النصرانية، فضلاً عن العوامل الأخرى مثل الصراع الداخلي في كل مملكة وفساد طبقة الوزراء والموظفين ـ أمثال يوسف بن النغريلة ـ وانتشار العيوب الخلقية والاجتماعية والاقتصادية بين أفراد الشعب[(٢)].

---

(١) حسين يوسف حسين خريوش، **ابن بسام وكتابه الذخيرة**، (عمان: دار الفكر، ١٩٨٤م)، ص١٠٦.

(٢) لتفاصيل أوفى انظر: رجب محمد عبدالحكيم، **العلاقات بين الأندلس الإسلامية وإسبانيا النصرانية في عصر بني أمية وملوك الطوائف** (القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، د.ت)، ص٢٨٢ ـ ٣٠٠.

ويمكن تصوير الوضع السياسي وخريطة الدويلات ومناطق النفوذ في الأندلس بعد سقوط الخلافة على النحو التالي، فـ«بمجرد ما سقطت الخلافة لجأ زعماء البربر إلى الإنفراد بدويلات مستقلة، فانفرد بنو زيري بغرناطة، والبرزاليون بقرمونة، وبنو دمر بمورو، وبنو أبي قرة بزندة . . . وقد كان الأولون موالين للفاطميين، أما الأسر الأندلسية البربرية الأصل، فقد استقلت ببعض المناطق، بنو الأقطس في بطليوس، وبنو ذي النون في طليطلة، وبنو رزين في السهلة. أما أمراء الدويلات الأندلسية كبني عباد في أشبيلية، وبني هود في سرقسطة، فقد حاولوا تعزيز مكانتهم وتقويتها بالاتحاد ولم الشتات داخل تخالف قوي يضم الأسر العربية أو المستعربة، لذا كونوا سنة ٤٣٥هـ بزعامة بني عباد جبهة أندلسية مناوئة للجبهة البربرية التي يتزعمها المحوديون»[١].

وعلى الرغم من سوء هذه الأوضاع السياسية والاجتماعية التي كانت تعيشها بلاد الأندلس في القرن الخامس الهجري، إلا أن طبقة الفقهاء والعلماء كانوا يتمتعون بنفوذ قوي في الوسط الاجتماعي والسياسي، كما أن الحركة العلمية والأدبية والثقافية كانت واسعة في ظل هذه الأجواء التي كانت تموج بها بلاد الأندلس في عصر ملوك الطوائف. وإن ما يبرر اهتمام ابن حزم بتوصيف الوضع السياسي ناقداً إياه أن أباه كان وزيراً للمنصور، بل حتى ابن حزم نفسه تولى منصب الوزارة وكانت له مشاركات سياسية في دوليات ذلك العصر، مع اشتهاره بموالاته للأمويين. يقول ياقوت الحموي: «وكان أبو عمر أحمد بن سعيد بن حزم أحد العلماء من وزراء المنصور محمد بن أبي عامر ووزراء ابنه المظفر بعده والمدبرين لدولتيهما، وكان ابنه الفقيه أبو محمد وزيراً لعبدالرحمٰن المستظهر بالله بن هشام بن عبد الجبار بن عبدالرحمٰن الناصر»[٢]. ويقول أبو زهرة: «وقد نشأ ابن حزم في بيت له سلطان في الدولة، وله ثراء وجاه»[٣]. وقال: «كان ينبغي لابن حزم أن

(١) سالم يفوت، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، ص٢٧.
(٢) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج٤، ص١٦٥١.
(٣) أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية** (مصر: دار الفكر العربي، ب ت)، ص٥٥٢.

يهجر السياسة بعد تجربته السابقة، ولكنه جذب إليها مرة أخرى، وأن الحبل الذي يشده إليها هو وفاؤه للأمويين، ورغبته في نصرة هذا البيت الذي أكرم أسرته، فقد ظهر أموي يؤيده أهل قرطبة في السنوات التي تبدأ من سنة ٤١٨هـ، إلى سنة ٤٢٢هـ، وأبو محمد بن حزم سرعان ما تقدم لنصرته، فاستوزره هذا، وقد جاء في معجم الياقوت: «كان الفقيه أبو محمد وزيراً لعبدالرحمٰن المستظهر بالله بن هشام... ثم لهشام المعتمد بالله بن محمد بن عبدالملك بن عبدالرحمٰن الناصر»(١). فتاريخ ابن حزم حافل بالنشاطات السياسية في ظل تلك الأوضاع المشحونة حتى زج به في السحن في فترة من فترات حياته.

* من صاحب الرسالة: (ابن النغريلة):

أولاً: ضبط الاسم وتحقيق الرسم:

اختلف في تحقيق اسم ابن النغريلة، وكيفية رسمه، وقد لخصت الدكتورة مريم ذلك فقالت: «وقد اختلف الذين ترجموا لإسماعيل في رسم اسمه وشهرته، فسماه ابن حزم: أشموال بن يوسف اللاوي، المعروف بـ: ابن النعرال، ثم قال: ابن النغريلة، وذكره صاعد الأندلسي في باب العلوم في بني إسرائيل هكذا، أبو إبراهيم بن إسماعيل بن يوسف المعروف بـ: ابن الغزال، وجعل الأمير عبدالله وابن الخطيب عائلته نغرالة، وجعلها ابن بسام النغريلّي وجعلها ابن سعيد نغزِلّة، وكتبها ابن عذارى نغزالة. وهي عند ابن خلدون نعزلة، وعند دوزي نغدالة، وعند آنخل بالنثيا: النغدلة»(٢).

أما إحسان عباس في مقدمة تحقيقه لرسائل ابن حزم فقد ذكر الخلاف في تحقيق رسم ابن النغريلة على النحو التالي:

---

(١) المرجع السابق، ص٥٥٧.

(٢) مريم قاسم طويل، **مملكة غرناطة في عهد بني زيري البربر**، ص١٠٩، ١١٠.

١ ـ ابن النغرالي في الفصل (ومرة النغرال) وتصحف إلى الغزال في طبقات صاعد.

٢ ـ ابن نغرّالة في التبيان وأعمال الأعلام (واللام مشددة)، ونغرالة في أصول الإحاطة، ونغزالة في البيان المغرب (ويكتبه الأستاذ غرسيه غوس بلام خفيفة).

٣ ـ ابن نغرلة في مغرب ابن سعد.

٤ ـ ابن النغريلي في ذخيرة ابن بسام.

٥ ـ ابن نغدالة (بالدال) عند دوزي.

٦ ـ وابن نفريلة في الأصل المخطوط من رسالة ابن حزم[(١)].

والسبب في اختلاف رسم الاسم يرجع إلى طبيعة النطق، أو إلى تصحيف الناسخ، أو المحقق، أو المترجم حسب رأي مريم قاسم[(٢)]. في حين أرجعه إحسان عباس إلى طبيعة النطق حيث قال: «وإنما هو من طبيعة النطق، وربما كانت ألفه المتوسطة وسطاً بين الألف والياء، وربما كانت نهايته بين الهاء والياء تعتمد تارة على نطقه باللهجة العامية الأندلسية، وتارة على استعمال نطق فصيح له، وتكاد المصادر تجتمع لكتابته بالراء إلا دوزي اختار الدال»[(٣)].

ثانياً: من هو ابن النغريلة:

عرف هذا الاسم في بلاد الأندلس وتحديداً في غرناطة في عهد دولة بني زيري خلال فترة حكمها، حيث لمع هذا الاسم وظهر، و«هذا الاسم إذا أطلق عنى أحد اثنين هما: صموئيل بن يوسف (إسماعيل أو أشموال عند ابن حزم في الفصل، وهو تصحيف كما ذكر ذلك أستاذنا الدكتور عرفان

---

(١) إحسان عباس، **رسائل ابن حزم الأندلسي**، (مقدمة التحقيق)، ج٣، ص٧.
(٢) انظر: مريم قاسم طويل، **مملكة غرناطة في عهد بني زيري البربر**، ص١١٠.
(٣) إحسان عباس، **رسائل ابن حزم الأندلسي**، (مقدمة التحقيق)، ج٣، ص٨.

عبدالحميد من كلمة صموئيل SAMUEL وفي العربية السموأل) المكنى بأبي إبراهيم، وابنه يوسف بن إسماعيل المكنى بأبي الحسن»[١]. فابن النغريلة لقب مشهور في تاريخ قرطبة لارتباطه بأحداث سياسية واجتماعية وعلمية مهمة، ويراد به إما الأب وهو إسماعيل المكنى بأبي إبراهيم، أو ابنه يوسف، ويكنى بأبي الحسن، وهذا تعريف بكل واحد منهما.

١ - إسماعيل بن النغريلة: (٣٨٣هـ، ٤٤٨هـ/٩٩٣م، ١٠٥٦م):

واسمه إسماعيل بن النغريلة ويكنى بأبي إبراهيم ويلقب بالناغيد[٢] ولد سنة ٣٨٣هـ/٩٩٣م بماردة، وقيل: ولد بقرطبة بعد أن هاجر إليها أبوه قادماً من ماردة[٣]. في حين يذهب إحسان عباس إلى اعتبار أن إسماعيل بن النغريلة كان أهله من الطارئين على الأندلس[٤].

درس إسماعيل التلمود بقرطبة على يد هانوخ الرئيس الروحي للجالية اليهودية، وتعلم اللغة العربية وآدابها حتى أتقنها، ودخل مالقة واستقر بها، وأقام فيها حانوتاً للعطارة بالقرب من قصر أبي القاسم ابن العريف وزير حبوس، وكان يقوم بجانب ذلك بكتابة الرسائل للذين يعملون في القصر، فأعجبت رسائله الوزير ابن العريف فقربه وعينه كاتباً ومستشاراً ودخل بذلك إسماعيل البلاط الغرناطي، وعند وفاة الوزير ابن العريف نصح حبوس أن يتخذ إسماعيل وزيراً له، وكان ذلك حيث أصبح كاتبه وناصحه ومستشاره ووزيراً أولاً لمملكته[٥].

---

(١) المرجع السابق، ج٣، ص٩.

(٢) الناغيد أو النغيد أو الناغد أو الناجد لقب خاص بالأمراء وقد منحه إياه يهود قرطبة في عام ٤١٨هـ/ ١٠٢٧م، ويعني بالعربية: المدبر أو الأمير أو عميد القوم أو زعيم القبيلة أو القيم على المعبد أو رئيس القصر أو قائد الجيش. انظر: مريم قاسم طويل، **مملكة غرناطة في عهد بني زيري البربر**، ص١١٠.

(٣) مريم قاسم طويل، **مملكة غرناطة في عهد بني زيري البربر**، ص١١٠.

(٤) انظر: إحسان عباس، **رسائل ابن حزم الأندلسي**، (مقدمة التحقيق)، ج٣، ص٨.

(٥) انظر: مريم قاسم طويل، **مملكة غرناطة في عهد بني زيري البربر**، ص١١٠، ١١١. (بتصرف).

ومن الأسباب التي جعلت حبوس يتخذ إسماعيل وزيراً له:

١ ـ أنه ذمي غير أندلسي لا تشره نفسه إلى ولاية.

٢ ـ أن في غرناطة جالية كبيرة من اليهود، فهو أقدر من غيره على جباية الأموال، وعلى ضبط الجباية، لأن عمالها منهم أيضاً.

٣ ـ أن إسماعيل كان حسن المدارة للناس ماهر في استخراج ما يريده منهم[١].

وكان إسماعيل على سعة علم واطلاع بشريعة اليهود «وقد نشر مقدمة للتلمود بالعبرية تناولت التلمود ومصطلحاته في اثنين وعشرين جزءاً، وارتقى بالدراسات التلمودية في الأندلس إلى أوج بعيد، . . . وكان يجيد العبرية والعربية والآرامية واللاتينية والبربرية والرومنثية لغة الإسبان العامية . . . وكان عالماً بالرياضيات والهندسة والنجوم والمنطق والفلسفة والنحو وفاق نظراءه في الجدل»[٢].

وذكر ابن الخطيب نقلاً عن ابن حيان من صفاته أنه: «من أكمل الرجال علماً وحلماً وفهماً وذكاءً ودماثة وكرانة ودهاء ومكراً وملكاً لنفسه وبسطاً من خلقه ومعرفة بزمانه ومدارة لعدوه واستسلالاً لحقودهم بحلمه ناهيك من رجل كتب بالقلمين واعتنى بالعلمين، وشغف باللسان العربي ونظر فيه، وقرأ كتبه وطالع أصوله فانطلقت يده ولسانه، وصار يكتب عنه وعن صاحبه بالعربي»[٣].

يقول إحسان عباس: «تجمع المصادر على إطراء إسماعيل وحسن سياسته . . . وكان قليل الكلام، دائم التفكير، جمّاعة للكتب، وكان من الناحية الأدبية يحسن الكتابة بالعربية والعبرية، مزوداً بأنواع مختلفة من

---

(١) انظر: إحسان عباس، **رسائل ابن حزم الأندلسي**، (مقدمة التحقيق)، ج٣، ص٩.
(٢) مريم قاسم طويل، **مملكة غرناطة في عهد بني زيري البربر**، ص١١٤، ١١٥.
(٣) لسان الدين ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، ج١، ص٤٣٨، ٤٣٩.

الثقافات؛ كالرياضيات والنجوم والهندسة والمنطق والجدل وعلوم الدين. . . وقد كان إسماعيل أيضاً شاعراً مرموقاً بين أهل ملته له ديوان شعر يقال: أنه نظم ما يزيد على ألف وسبعمائة بين مقطوعة وقصيدة»[١].

وبذلك فقد أحرز إسماعيل موقعاً سياسياً مهماً في الدولة بوصفه كاتباً لها، ومستشاراً ووزيراً أولاً، وقائداً لجيش غرناطة، وقد قام بعشرين غزوة خلال عشرين عاماً، وتولى قيادة جيش حبوس وابنه باديس في معاركهما ضد ملوك الطوائف، وظل إسماعيل متمسكاً ومتمكناً من منصبه حائزاً على ثقة حبوس، ومن بعده ولده باديس حتى استولى على زمام التصرف في الدولة، وظل على هذا الحال حتى توفي[٢].

٢ ـ يوسف بن النغريلة:

وهذا هو ولد إسماعيل الذي سبق الحديث عنه، وكنيته أبا الحسن، وقد خلف أباه على الوزارة، وحمل إسماعيل ابنه يوسف على مطالعة الكتب وتعلم صنعة الكتابة، فجمع له المعلمين والأدباء، وألحقه بخدمة بلقين بن باديس كاتباً عنده. وكان لباديس وزيران هما: علي وعبدالله ابنا القروي، فتقرب منهما يوسف بالأموال حتى أطمأنا إليه، ونصحا باديس بالاعتماد عليه، فقدمه، وبعد ذلك تمكن يوسف بن النغريلة بالحيلة من نزع ما كان بأيديهما من أملاك، وتبوأ بعد ذلك منصب الوزير الأول وخلف أباه في موقعه[٣]. يقول لسان الدين الخطيب: «وكان قد حمل ولده يوسف المكنى بأبي حسين على مطالعة الكتب وجمع إليه المعلمين والأدباء من كل ناحية يعلمونه ويدرسونه وأعلقه بصناعة الكتابة ورشحه لأول حركته، لكتابة ابن مخدومه بُلكين برتبة المترشح لمكانه تمهيداً لقواعد خدمته، فلما هلك إسماعيل في هذا الوقت أدناه باديس إليه، وأظهر الاغتباط به، والاستعاضة

(١) إحسان عباس، **رسائل ابن حزم الأندلسي**، (مقدمة التحقيق)، ج٣، ص١٠.

(٢) مريم قاسم طويل، **مملكة غرناطة في عهد بني زيري البربر**، ص١٥٠.

(٣) انظر: إحسان عباس، **رسائل ابن حزم الأندلسي**، (مقدمة التحقيق)، ج٣، ص١٣.
وانظر: مريم قاسم طويل، **مملكة غرناطة في عهد بني زيري البربر**، ص١٥٠، ١٥١.

بخدمته عن أبيه»[١]. ونقل لسان الدين الخطيب عن صاحب البيان في وصفه «وترك ابناً له يسمى: يوسف، لم يعرف ذل الذمة وقذر اليهودية، وكان جميل الوجه، حاد الذهن، فأخذ في الاجتهاد في الأحوال وجمع المال، واستخراج الأموال، واستعمال اليهود على الأعمال، فزادت منزلته عند أميره»[٢].

وقد استغل يوسف هذا المنصب وسلَّم بعض المناصب الهامة في الدولة بغرناطة لليهود وعلى رأسهم الشاعر ابن عزرا، وتمادى يوسف في سلطانه خاصة بعد قتله لبلقين بن باديس فانطوى هذا الأخير (باديس) على نفسه وزهد في طلب البلاد، وفوض أمر الدولة إلى يوسف، فسعى فيها هذا الأخير بما شاء أمراً ونهياً، وتحكم في مقاليد الحكم والسياسة. «وكان هذا اليهودي ملازماً لباديس لا يفارقه في كثير من أحواله، إلى أن بلغ به أن حجبه عن الناس، وزج به في غياهب القصر، يعاقر الخمر، ويسرف فيها، حتى أنساه نفسه، فأخذ يسوس البلد على نهج يكفل له التفرد بالأمر دون باديس، فلزم سكنى القصر وأظهر لصاحبه أن الناس قد ملوا سياسته ونفوا عليه رياسته»[٣].

الأسباب التي مكنت ليوسف بن النغريلة:

هناك أسباب سهلت ليوسف أمر التمكن في الدولة، وقد لخصها إحسان عباس في نقاط وهي:

١ ـ كبر سن باديس وإسلامه الأمور كلها له، واشتغال باديس بالشرب حتى كان لا يكاد يصحو.

٢ ـ اختلاف النساء في القصر حول من يقدم للإمارة بعد باديس، وتوصل يوسف إليهن بأسباب الخدمة.

(١) لسان الدين الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، ج١، ص٤٣٩.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٤٣٩، ٤٤٠.

(٣) حسين يوسف حسين خريوش، **ابن بسام وكتابه الذخيرة**، (عمان: دار الفكر، ١٩٨٤م)، ص١٠٤.

٣ - عمله مع أناس قليلي التجارب من مثل ابني القروي، وبلقين وأشباههم وجريه فيهم على سياسة التفرقة وتضريب بعضهم بعضاً[١].

ولكن لم يطل الأمر على سلطان يوسف حتى دارت الدائرة عليه، حيث سارت الأمور على غير مراده، وأصبح خائفاً على نفسه، حتى شاور كبار اليهود في ذلك ونصحوه بأن ينجو بنفسه ويأخذ أمواله إلى أقرب بلاد[٢].

ولكن تردده وتباطؤه وتورطه في أحداث سياسية وعسكرية ضد الأمير باديس عجل بنسف سلطانه، وانتهى الأمر بقتله بيد عامة الناس، وكان سبباً في قتل أكثر من ثلاثة آلاف من اليهود، حيث أجمع الناس «خاصتهم وعامتهم وأتوا عازمين على قتل يوسف، فاقتحموا القصبة فتحيل يوسف على باديس حتى أخرجه إليهم، وحاول باديس تهدئتهم فلم يقدر، فهرب يوسف بنفسه إلى داخل القصر، واتبعته العامة حتى ظفرت به وقتلته وأحالت السيف على كل يهودي بالمدينة، وحصلت على عظائم من أموالهم، وقتل أكثر من ثلاثة آلاف يهودي نهبت دورهم واستئصلت أموالهم»[٣]. ونقل لسان الدين الخطيب أمر مقتله فقال: «ونُمي هذا الأمر إلى رهطه من صنهاجة فراحوا إلى دار اليهودي مع العامة فدخلوا عليه، فاختفى، زعموا في بيت فحم، وسوّد وجهه، يروم التنكير فقتلوه لما عرفوه، وصلبوه على باب مدينة غرناطة، وقُتل من اليهود في يومه مقتلة عظيمة، ونهبت دورهم، وذلك سنة تسع وخمسين وأربعمائة، وقبره اليوم وقبر أبيه يعرف أصلاً من اليهود ينقلونه بتواتر عندهم، أمام باب إلبيرة، على علوة يعترض الطريق»[٤].

---

(١) انظر: إحسان عباس، **رسائل ابن حزم الأندلسي**، (مقدمة التحقيق)، ج٣، ص١٤.

(٢) انظر: مريم قاسم طويل، **مملكة غرناطة في عهد بني زيري البربر**، ص١٥٠، ١٥١.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص١٥٧.

(٤) لسان الدين الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، ج١، ص٤٤٠.

الأسباب التي أدت إلى مصرع يوسف بن النغريلة:

هناك أسباب أدت إلى زوال سلطان يوسف والثورة عليه حتى جعلت أمواله عرضة للنهب، بل جعلته يقتل على أيدي عامة الناس أبشع قتلة. ويمكن تلخيص هذه الأسباب في النقاط التالية:

١ ـ توسع شأن اليهود وتسلطهم على المسلمين في حكومته وحكومة أبيه من قبله، ونفور المسلمين من دفع الجبايات لهم، خصوصاً وأن باديس لم يأذن ـ رسمياً ـ لليهود بمطالبة المسلمين، ولكن يوسف وأعوانه كانوا يحتالون لذلك.

٢ ـ الصراع بينه وبين الناية وهو عبد المعتضد عباد فرّ إلى غرناطة ولقي حظوة عند باديس، وكانت المنافسة بينه وبين اليهودي شديدة، وأخذ باديس يصغي إليه فيما يقوله ضد يوسف بعض إصغاء.

٣ ـ كثرت مؤامرات النساء وتشابكت، وكانت كلما انكشفت واحدة منها عصبت برأس اليهودي، فرأى يوسف أن لا مخلص له إلا في التآمر مع صاحب المرية ـ ابن صمادح ـ ليستولي على غرناطة ويتخلص من باديس.

٤ ـ عدم تورعه عن نقد الأديان والتطاول عليها في سخرية حتى كان اليهود أنفسهم غير راضين عنه، بل يتشاءمون باسمه ويتظلمون من جور حكمه.

٥ ـ ثورة الأتقياء على هذا الوضع، أي: على وضع الثقة في شخص غير مسلم، ومن ذلك نجمت قصيدة الشيخ أبي إسحاق الألبيري التي حرض فيها صنهاجة على التخلص من اليهود والوزير اليهودي. حيث قال:

وإني احتللت بغرناطة ... فكنت أراهم بها عابثين
وقد قسموها وأعمالها ... فمنهم بكل مكان لعين
وهم يقبضون جباياتها ... وهم يخصمون وهم يقسمون
وهم أمناكم على سركم ... وكيف يكون أميناً خؤون[1]

---

(١) إحسان عباس، **رسائل ابن حزم الأندلسي**، (مقدمة التحقيق)، ج٣، ص١٤، ١٥.

على من يرد ابن حزم على إسماعيل أم يوسف؟

قبل معرفة صاحب الكتاب ومؤلفه الذي رد عليه ابن حزم، ينبغي الإشارة إلى أن من المؤرخين من يخلط بين إسماعيل وابنه يوسف، فهناك من يجعل أحدهما مكان الآخر، ومنهم من يجعلهما واحداً، وما ذهب إليه المؤرخون المعاصرون، أنهما شخصيتان أحدهما أباً، وهو إسماعيل، والثاني ابنه وهو يوسف، ويرى إحسان عباس أن صاحب الكتاب الذي رد عليه ابن حزم هو يوسف بن النغريلة (الابن). وفي نظري أن هذا هو الرأي الصائب وذلك لأسباب هي:

١ - أن المتتبع لتاريخ إسماعيل (الأب) ويوسف (الابن) يلحظ فرقاً واضحاً بينهما، مما يؤكد أن يوسف هو الذي رد عليه ابن حزم، ويتضح هذا الفرق في أن إسماعيل كان معروفاً بحسن التدبير والفهم والذكاء وكمال العقل، ويستبعد أن يصدر منه ما يثير عليه غضب أئمة المسلمين وعامتهم. ويفقد معه موقعه السياسي والاجتماعي، وما لديه من جاه وسلطان ومال.

أما يوسف فقد اشتهر عنه عدم التورع والمكر والدّس والتطاول على الناس، وظلمه حتى لبني جلدته من اليهود الذين كانوا يكنون له العداوة والبغضاء، بل كان اليهود يتشاءمون لذكر اسمه، وهذا ما يفسر اعتراضهم عليه لما أطلق يوسف على نفسه اسم الناغيد، وهو اللقب الذي أطلقه اليهود على أبيه إسماعيل، لما له من سعة علم واطلاع والتزام بأدبي العقل والدين في نظر اليهود.

٢ - إن إسماعيل كان يتجنب مصادمة الناس، ومخالفتهم وكان حذراً من إثارة الفتن وتقلب الأوضاع، وهذا ما يفسر جواب إسماعيل لحبوس عند استشارته في أمر محاولات الانقلاب التي كانت تدبر، فأشار عليه إسماعيل وقال له: «إن رأس العقل مداراة الناس». في حين كان ابنه لا يدع فرصة يكيد فيها للناس، أو يدس عليهم فيها، وهذا ما لا تقتضيه الحكمة لا سيما أنه يهودي وفي موضع سياسي محل نظر ومراقبة من قبل المسلمين.

٣ - ذكرت كتب التاريخ أن يوسف كان ينتقص الأديان، ويتطاول

عليها في سخرية واستهزاء، في حين أن أباه كان مهتماً بدراسة الأديان والاطلاع على علومها، وله كتب مصنفة في ذلك. وبناءً على ذلك وكما ذكر إحسان عباس: «فإن بعض الأوصاف التي أطلقت وحكيت على ابن النغريلة، فإنها تنصرف إلى يوسف، وليس إلى إسماعيل»، ومنها قول ابن سعيد: «وأقسم أن ينظم جميع القرآن في أشعار وموشحات يغنّي بها»[1]. وقول ابن بسام: «وجاهر بالكلام في الطعن على ملة الإسلام»[2].

٤ ـ كلام ابن حزم يدل على أن صاحب الرسالة هو يوسف، لأن ابن حزم وصفه بالجهل وقلة العلم، حيث قال: «فاستنسخت الفصول التي ذكرها ذلك الراد الجاهل، وبادرت إلى بطلان ظنونه الفاسدة بحول الله تعالى وقوته، ولعمري إن اعتراضه الذي اعترض به ليدل على ضيق باعه في العلم وقلة اتساعه في الفهم»[3]. في حين عرف إسماعيل بسعة الاطلاع وغزارة العلم وكثرة المصنفات، وكانت مكانته العلمية والدينية معروفة عند المسلمين واليهود. وقد شهد له ابن حزم بذلك عندما ذكره في كتابه الموسوعي الفصل.

العلاقة الشخصية مع ابن النغريلة:

ذكر سالم يفوت أن ابن حزم تعرف على ابن النغريلة في ألمرية في دكان إسماعيل بن يونس خلال زياراته المتكررة، حيث قال: «وفي دكان إسماعيل تعرف على شخصية يهودية لعبت دوراً سياسياً ودينياً في تاريخ الأندلس، وهي شخصية صموئيل بن يوسف اللاوي، المعروف بـ: ابن النغريلة، وقد ناظره في مسائل العقيدتين الإسلامية واليهودية بألمرية سنة ٤٠٤هـ»[4]. ولا شك أن ابن حزم كان يتردد في ألمرية على دكان إسماعيل بن يونس ولكن لا ندري مدى تحقق المقابلة الشخصية بين ابن

(١) إحسان عباس، **مجموعة الرسائل**، ج٣، ص١٨.
(٢) المرجع السابق، ج٣، ص١٨.
(٣) ابن حزم، **رسالة الرد على ابن النغريلة اليهودي**، ج٣، ص٤٣.
(٤) سالم يفوت، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، ص٥٣.

النغريلة اليهودي وابن حزم، حيث إن ابن حزم لم يذكر أثناء رده عليه أي مناسبة التقى فيها به شخصياً، وإن كانت له مخالطة معلومة ومعروفة بالجالية اليهودية في ألمرية. يقول ابن حزم: «ولقد كنت يوماً بألمرية قاعداً في دكان إسماعيل بن يونس الطبيب الإسرائيلي وكان بصيراً بالفراسة محسناً لها، وكنا في لمّة فقال له مجاهد بن الحصين القيسي: ما تقول في هذا؟ فنظر إليه ساعة يسيرة ثم قال: هو رجل عاشق، فقال له: صدقت، فمن أين قلت هذا؟ قال: لبهت مفرط ظاهر على وجهه فقط دون سائر حركاته فعلمت أنه عاشق وليس بمريب»[1]. والشاهد في الرواية تحقق جلوس ابن حزم في المرية في دكان إسماعيل اليهودي الطبيب وتردده عليه، ولكن لم يذكر حادثة لقاء بينه وبين ابن النغريلة أثناء رده عليه في رسالته أو أثناء ذكره في مواضع أخرى من كتابه الفصل.

التركيبة السكانية والجالية اليهودية في الأندلس:

«إن التركيبة السكانية في هذا المجتمع الأندلسي كان يغلب عليها العنصر السكاني الأسباني في كثير من المجالات سواء الذين دخل منهم الإسلام أو غيرهم، فمع سيادة العربية الفصحى في المجال الثقافي والديني كانت .هناك اللاتينية العامية المرتبطة بالعادات والتقاليد لهذه العناصر السكانية خاصة في الاحتفالات مثل عيد رأس السنة الميلادية، وممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين»[2]. وفضلاً عن هذه التركيبة السكانية المختلطة كان للعنصر اليهودي نصيباً منها حيث يعود تاريخ وجود اليهود في الأندلس إلى العهد الروماني سنة ٧٠م بعد هدم أورشليم، وزاد عددهم وتكاثر حيث أصبح في القرن الثاني الميلادي ستة ملايين نسمة، إلا أن العدد انخفض في القرن الرابع الميلادي عند تعرض اليهود إلى أنواع من الاضطهاد والتعذيب والتقتيل على يد الرومان. واستوطن اليهود في مدينة غرناطة، وتكاثر عددهم فيها في عهد القوط إلا أنهم أجبروا على اعتناق الدين المسيحي بالقوة مما

---

(١) المرجع السابق، ص١١٤.

(٢) انظر: وديع واصف، ابن حزم، ص٤٤، ٤٥.

دفعهم إلى مد يد العون إلى الفاتحين المسلمين(١).

وقد عرفت مدينة غرناطة بمدينة اليهود، وعلى الرغم من زيادة عددهم بعد الفتح الإسلامي وتحسن أوضاعهم، ساءت أمورهم مرة أخرى بعد عودة الخليفة المستعين إلى سدة الحكم بقرطبة عام ٤٠٣هـ/١٠١٢م بمساعدة البربر، حيث لاقى اليهود في هذه الفترة معاملات سيئة من قبل البربر مما دفعهم إلى الانتقال إلى مدن أندلسية أخرى، وقد كان إسماعيل بن النغريلة وعائلته من بين تلك الوفود التي قدمت غرناطة. وقدر عدد اليهود في عهد بني زيري بخمسة عشر ألف نسمة وسجل تزايد الجالية اليهودية خلال ولاية إسماعيل بن النغريلة وابنه يوسف من بعده بعد توليه منصب الوزير الأول. وكان عمل اليهود ينحصر في التجارة، وقد كانوا أغنياء يمتلكون مؤسسات تجارية نشطة، جعلت غرناطة مركزاً تجارياً مهماً في عصر الولاة (٩٢ - ١٣٨هـ/ ٧١٠ - ٧٥٥م)، وفترة الخلافة (٩٢٨م وما بعدها). وكان لليهود حرية المعتقد والحق في مزاولة شعائرهم الدينية وحرية تنظيم شؤونهم الداخلية ضمن مؤسسات إدارية وقضائية وتعليمية خاصة بهم، وقد اعتنق كثير منهم الدين الإسلامي(٢).

تولى اليهود بعض المناصب العليا في الدولة سواء في القصر الملكي أو في الإدارات العامة، وممن تولوا المناصب العليا في الدولة من اليهود:

- موسى بن يعقوب بن عزرا تولى منصب صاحب الشرطة في عهد الأمير عبدالله بلقين.

- منصب الوزير الأول الذي تولاه إسماعيل بن نغريلة وابنه يوسف في عهدي حبوس بن ماكسن وابنه باديس بن حبوس من بعده.

وهكذا فتح المجال أمام اليهود للتحكم في مقاليد الحكم والسياسة والمال ومقدرات غرناطة بسبب توسع نفوذهم في الدولة وإدارتها مما عاد

---

(١) مريم قاسم طويل، **مملكة غرناطة في عهد بني زيري البربر**، ص٢٥٠.

(٢) المرجع السابق، ص٢٥٠ - ٢٥١.

عليهم بالغنى والرخاء والثروة. وقيل: إن أخوات إسماعيل بن النغريلة أو عماته أو بناته قد شكلن جزءاً من حريم زاوي بن يري وباديس بن حبوس كزوجات بالاسم، وهذا ما يؤكد توغل الجالية اليهودية داخل القصر الحاكم[1].

(١) انظر: مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة في عهد بني زيري البربر، ص٢٥٢.

المبحث الثالث
ابن حزم وكتاب ابن النغريلة

يفهم من خلال مقدمة رسالة ابن حزم أن كتاب ابن النغريلة لم يقع في يده، حيث لم يتأت له ذلك، وإنما وقع في يده نسخة رد فيها أحد المسلمين عليه، وقام ابن حزم بنسخ فصول ابن النغريلة التي ذكرها ذلك الراد. ثم تصدر للرد عليها بنفسه يقول ابن حزم: «فاظفرني القدر بنسخة رد فيها عليه رجل من المسلمين فانتسخت الفصول التي ذكرها ذلك الراد عن هذا الرذل الجاهل، وبادرت إلى بطلان ظنونه الفاسدة بحول الله تعالى وقوته»[(١)].

وهذا يدل على وجود فترة زمنية معتبرة بين صدور الكتاب عن مؤلفه ابن النغريلة ورواجه، وبين رد ابن حزم عليه، بدليل أن أحد المسلمين سبق ابن حزم في الرد على ابن النغريلة ودحض أباطيله الواردة في الكتاب، وقد ذكر هذا ابن حزم ولم يشر إلى اسمه. كما أن المراجع التاريخية لم تذكر اسم هذا الرجل المسلم الذي ذكره ابن حزم ورد على ابن النغريلة.

وما يدل على وجود فترة بين صدور الكتاب ورد ابن حزم أن ابن حزم قد سمع بتطاول هذا اليهودي واستخفافه بالدين الإسلامي، كما سمع بالكتاب الذي أصدره، ولكن لم يتيسر له الظفر به على الرغم من أن ابن حزم استغرق وقتاً لا نعرف مدته في البحث عن الكتاب، وما يدل على

---

(١) ابن حزم، **رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي**، ج٣، ص٤٣.

ذلك قول ابن حزم: «... فلما اتصل بي أمر هذا اللعين، لم أزل باحثاً عن ذلك الكتاب الخسيس، لأقوم فيه بما أقدرني الله عزَّ وجلَّ عليه من نصر دينه بلساني وفهمي، والذب عن ملته ببياني وعلمي»[1]. يقول إحسان عباس: «أي: أنه كتب ذلك بين عامي ٤٥٠ ـ ٤٥٥ وأن رسالته كانت معروفة قبل سنة ٤٥٦هـ وهي السنة التي توفي فيها ابن حزم، وابن حزم لم يظفر برسالة ابن النغريلة، وإنما ظفر برد عليها، وهذا يدل على أن الزمن بين كتابة تلك الرسالة وصدور رسالة ابن حزم قد تطاول ولعل تاريخ رد ابن حزم لا يعدو وأن يكون بين سنتي ٤٥٣ ـ ٤٥٥هـ»[2].

الموقف الشرعي لابن حزم من ابن النغريلة اليهودي:

من خلال مقدمة رسالة ابن حزم نجده أنه قد حكم على ابن النغريلة اليهودي بإباحة دمه وماله وأهله، وهذا بسبب ما أثاره هذا اليهودي من مسائل في هذا الكتاب تطاول بها على القرآن الكريم بادعائه وجود التناقض فيه، وقد نقض بذلك حرمة دمه، وأخل بعقدة العهد الذي بينه وبين الإسلام. يقول ابن حزم: «... على توفية هذا الزنديق المستبطن مذهب الدهرية في باطنه، والمتكفن بتابوت اليهودية في ظاهرة، حقه الواجب عليه من سفك الدماء واستيفاء ماله وسبي نسائه وولده، لتقدُمه طوره، وخلعه الصّغار عن عنقه، وبراءته من الذمة، الحاقنة دمه المانعة من ماله وأهله»[3]. وهذا الكلام وإن لم يكن فتوى واضحة في كتاب فقهي، إلا أن حكمه فيه واضح من خلال هذه العبارات التي تدل على المروق ونقض العهدة والحكم بكفره.

الأسباب الداعية إلى كتابة ابن النغريلة مؤلفه:

لم يشر أحد من الباحثين إلى الأسباب الداعية إلى تأليف ابن النغريلة

---

(١) المرجع السابق، ج٣، ص٤٢.
(٢) إحسان عباس، **رسائل ابن حزم الأندلسي**، (مقدمة التحقيق)، ج٣، ص١٩.
(٣) ابن حزم، **رسالة في الرد في ابن النغريلة اليهودي**، ج٣، ص٤٢، ٤٣.

كتابه الذي أثار به حفيظة المسلمين، ودعت العلماء إلى الرد عليه، بنسف أقواله وبيان أوجه البطلان فيها، ولكن حسب ما يظهر أن من أهم الأسباب التي دعت ابن النغريلة كتابة مؤلفه ما يلي:

١ ـ قوة الجالية اليهودية في ذلك الوقت، وانتشار سلطانهم، واحتلالهم مواقع مهمة في المؤسسة السياسية والاجتماعية، مما جعلهم يطمئنون أمنياً من عدم إمكانية المسلمين من ملاحقتهم في حالة التطاول على الدين الإسلامي والنيل منه.

وقد أحرز اليهود هذا التوسع في عهد والد صاحب الكتاب وهو إسماعيل بن النغريلة «وهو الذي مكن لليهود في كثير من الشؤون الإدارية والمالية، لأنه كان يختار الموظفين منهم، فاكتسبوا الجاه في أيامه واستطالوا على المسلمين، ثم إن هذا الجاه الدنيوي هو الذي ساعد الجماعة اليهودية يومئذ على تثبيت اللغة اليهودية، وبعث الثقافة اليهودية، والظهور بذلك»[1].

٢ ـ خبث بطانة صاحب الكتاب، وهو يوسف بن النغريلة، واشتهاره بالمكر والدّس والملق والنفاق.

٣ ـ «عدم تورعه من نقد الأديان، والتطاول عليها في سخرية حتى كان اليهود أنفسهم غير راضين عنه، بل هم يتشاءمون باسمه، ويتظلمون من جور حكمه، وتطاوله إلى لقب الناغيد»[2].

٤ ـ الاغترار بالمنصب السياسي الذي كان يتمتع به يوسف بن النغريلة، حيث كان يشغل منصب وزير في دولة باديس بغرناطة مع ما توفر له من جاه وكثرة أموال. وقد أشار ابن حزم إلى هذا في مقدمة رسالته فقال: «. . . أطلق الأشَرُ لسانه، وأرخى البطر عنانه، واستشمخت لكثرة

(١) إحسان عباس، **رسائل ابن حزم الأندلسي**، ج٣، ص١٣.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص١٤ ـ ١٥. والناغيد: كلمة وردت بالدال والذال في أسفار العهد القديم بمعنى القيم على المعبد وبمعنى رئيس القصر وبمعنى قائد الجيش أو رئيس فصيلة منه أو زعيم قبيلة واختار ابن بسام لها كلمة «المدبر». المرجع السابق، ج٣، ص٨.

الأموال لديه نفسه المهينة، وأطغى توافر الذهب والفضة عنده همّته الحقيرة، فألف كتاباً...»[1].

٥ ـ إلمامه ببعض العلوم التي مكنته من النظر في القرآن الكريم وإثارة بعض المسائل التي أراد بها تشكيك المسلمين في كتابهم بدعوة وجود التناقض في كلام الله تعالى، وإن كانت بضاعته في العلم مزجاة كما يقول ابن حزم، إلا أنه لا شك أن لديه نصيباً من العلم والمعرفة، وإن كان لا يرتقي إلى مقام أبيه في العلم وسعة الاطلاع والذي كان يلقب بـ: «الناغيد»، إلا أن هذا العلم قد مكنه من تأليف هذا الكتاب ونشره.

٦ ـ استفادته من حركة الطعن في القرآن الكريم حيث إن الطعون لم تبدأ عند ابن النغريلة ولكن بدأت منذ فترة مبكرة من تاريخنا الإسلامي، وقد استفاد ابن النغريلة من ذلك التراث وما يؤكد ذلك تكراره لبعض الطعون التي ذكرها من سبقوه.

ويمكن القول: أن توفر هذه الأجواء التي يتظافر بعضها مع بعض من ضعف لحكام المسلمين وقتها وانشغال بعضهم ببعض سياسياً، وانشغالهم بزينة الدنيا وزخرفها، وتمكن اليهود اجتماعياً ومادياً وسياسياً، مع خبث بطانة ابن النغريلة، وسوء مخبره كل ذلك كان مؤشراً مشجعاً للمجاهرة بانتقاص الدين والنيل منه.

الإشكالية المثارة في الكتاب ومنهج ابن النغريلة فيه:

استهدف ابن النغريلة في كتابه إثارة شبهات مبنية على مبدأ التناقض في القرآن الكريم، وهذا ما أكّده ابن حزم في مقدمته حيث يقول ابن حزم: «... فألف كتاباً قصد فيه بزعمه إلى إبانة تناقض كلام الله عزَّ وجلَّ في القرآن»[2]. فدعوى التناقض في كلام الله تعالى هو محور الكتاب، وأهم

(١) ابن حزم، **رسالة في الرد في ابن النغريلة اليهودي**، ج٣، ص٤٢.
(٢) ابن حزم، **رسالة في الرد في ابن النغريلة اليهودي**، ج٣، ص٤٢.

إشكالية مثارة فيه، حيث سعى ابن النغريلة لكشف تناقض الباري حسب زعمه وانتهج في ذلك مسلكين:

المسلك الأول: إظهار أوجه التناقض في نصوص القرآن:

وخلاصة هذا المسلك هو إقامة التقابل بين الآيات التي ظاهرها يفضي إلى القول بتناقض كلام الباري عزَّ وجلَّ، وذلك بإظهار أن بعض الآيات يكذب بعضها الآخر، فعلى سبيل المثال: قابل ابن النغريلة بين:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَٰذِهِ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَٰذِهِ مِنْ عِندِكَ﴾ [النساء: ٧٨]، وبين قوله تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩].

٢ ـ وقابل بين قوله تعالى: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ بَنَىٰهَا ﴿٢٧﴾ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا ﴿٢٨﴾ وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَىٰهَا ﴿٢٩﴾ وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴿٣٠﴾ أَخْرَجَ مِنْهَا مَآءَهَا وَمَرْعَىٰهَا ﴿٣١﴾ وَٱلْجِبَالَ أَرْسَىٰهَا ﴿٣٢﴾﴾ [النازعات: ٢٧ ـ ٣٢]، وبين قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾﴾ [البقرة: ٢٩].

فابن النغريلة اجتهد في البحث عن الآيات التي يتبادر إلى ذهن السامع أو القارئ لأول وهلة ودون تأمل أن بينها تدافع وتناقض وتعارض.

ونعرض لذلك نموذجاً في آية من الآيات التي آثارها ابن النغريلة:

مما اعترض به ابن النغريلة قول الله تعالى: ﴿۞ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ ﴿١٠﴾﴾ [فصلت: ٩، ١٠]. قال ابن النغريلة: «فذكر في هذه الآية خلق الأرض في يومين وقدّر فيها أقواتها في أربعة أيام، فهذه ستة أيام ثم ذكر قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ

﴿ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفْظًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿١٢﴾﴾ [فصلت: ١١، ١٢]. ثم ذكر قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴿٣٨﴾﴾ [ق: ٣٨]»[١].

فيزعم ابن النغريلة أن بين هذه الآيات تناقضاً حيث إن آيات فصلت ذكرت أن الخلق كان في ست أيام، وكذا سورة ق، في حين ذكرت سورة فصلت بعد تلك الآيات أن الخلق كان في يومين، وهذا تناقض ظاهر في رأي ابن النغريلة. وقد انتهج مسلك التقابل السلبي بين النصوص القرآنية في ستة مواضع من رسالته.

المسلك الثاني: معارضة النصوص القرآنية بالواقع والعرف:

وخلاصة هذا المسلك هو مقابلة معاني الآيات الكريمة وما تدل عليه بالواقع وما ألفه الناس من عادات، ويحاول من خلال إقامة هذا التقابل إثبات أن الحقائق العلمية وما استقر عليها عرف الناس وواقعهم مخالف لمقررات النصوص القرآنية، وقد عول على هذا النهج في موضعين من كتابه:

الموضع الأول: معارضة قوله تعالى في وصف العسل: ﴿يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٦٩]. بقوله: «أن هذا الأمر يخالف واقعاً، وهو أن العسل يؤذي المحمومين وأصحاب الصفراء المحترقة»[٢].

الموضع الثاني: معارضة قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً مُّبَٰرَكًا فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ جَنَّٰتٍ وَحَبَّ ٱلْحَصِيدِ ﴿٩﴾﴾ [ق: ٩]. بما يشاهد من هدم تلك الأمطار للأبنية وإهلاكها للحيوانات، فكيف يكون هذا المطر مباركاً؟[٣].

---

(١) ابن حزم، **رسالة في الرد في ابن النغريلة اليهودي**، ج٣، ص٤٧.
(٢) انظر: ابن حزم، **رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي**، ج٣، ص٥٥.
(٣) انظر: المرجع السابق، ج٣، ص٥٦.

فخلاصة منهج ابن النغريلة يقوم على مسلكين هما:

الأول: التقابل السلبي بين مضامين النصوص القرآنية: والهدف من هذا المسلك هو محاولة التدليل على خلو القرآن الكريم من النسق العلمي والتسلسل المنطقي والوحدة الموضوعية القرآنية في المعنى والمضمون في الآيات القرآنية على اختلاف مواضيعها وأسباب نزولها ومتعلقات أحكامها، وهذا الهدف يحاول تحقيق أمرين هما:

الأول: وصف البارئ بأوصاف الجهل تعالى الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

الثاني: عدم نسبة القرآن إلى الله تعالى، وأنه من وضع بشري بسبب وجود الاضطرابات والتناقضات فيه، مما يؤكد دعوى بشرية الوضع في القرآن الكريم.

الثاني: معارضة الحقائق القرآنية للحقائق العلمية ومقررات العرف والعادة: وذلك بإيراد نصوص قرآنية تحمل حقائق علمية مخالفة للحقائق التي استقرت في عرف الناس وعاداتهم، والقصد من توظيف هذا المسلك هو إثبات عدم علمية القرآن الكريم بمعارضته للحقائق العلمية، وهذا المنهج كفيل في رأي ابن النغريلة في إثارة الشكوك والشبهات لدى عوام الناس حول الإعجاز القرآني وقداسته وعلميته. وبطريق غير مباشر تكذيب بعض الآيات القرآنية التي نفت وجود الاختلاف في القرآن الكريم، وهو قوله تعالى: ﴿لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

الفصل الثالث

منهج ابن حزم في الرد
على ابن النغريلة اليهودي

ويحتوي على مبحثين:

المبحث الأول: المنهج اللاهوتي العقدي ـ الرفض والدفاع والتبرير.

المبحث الثاني: منهج نقاد النصوص الدينية.

المبحث الأول
المنهج اللاهوتي العقدي
- الرفض والدفاع والتبرير -

يظهر ابن حزم من خلال رده على ابن النغريلة في هذه الرسالة بمظهر المتكلمين، ويتبنى فيها منهج اللاهوتيين العقديين، ذلك أنه ينبغي التفريق بين ثلاثة أنواع من اللاهوت: اللاهوت العقدي، واللاهوت الطبيعي، واللاهوت الصوفي، وينبغي كذلك التمييز بين خصائص كل لاهوت كي يتسنى لنا تصنيف منهج ابن حزم العلمي في هذه الرسالة.

١ - المنهج اللاهوتي العقدي:

يتميز اللاهوت العقدي بالصفوية والاختيار، ويراد باللاهوت العقدي: أن أتباعه يرفضون كل الأديان ما عدا دينهم، ويستسلمون لأصول عقائدهم، ومن خصائصه:

١ - أن المنهج اللاهوتي يقوم على تبرير الإيمان وتكذيب المخالف، أي: إثبات العقائد الدينية والرد عليها.

٢ - يرى صاحب هذا المنهج أن دينه قد استوعب تاريخ الأديان جميعاً باستحضار بعدي الهيمنة والتصديق.

٣ ـ يرى أن الأديان الأخرى أديان كاذبة (منتحلة) لا تمثل إلا جهداً عبثياً من أتباعه لمعرفة الطريق إلى الله[١].

٢ ـ المنهج اللاهوتي الصوفي:

يقف المنهج اللاهوتي الصوفي طريقاً مناقضاً للمنهج السابق، حيث إن أنصاره وأتباعه يرون أن ثمة عنصر روحاني مقدس ومشترك يجري في جميع الأديان بلا استثناء، وهو جوهر الدين وحقيقته مهما تباينت التمظهرات الخارجية لهذا الجوهر الروحاني المقدس. والتي (التمظهرات) تقصر في التعبير عن حقيقته (الجوهر المقدس) ومن أجل التحقق بذلك الجوهر الروحاني، ومعاينته لابد من تجاوز التمظهرات الخارجية، لا بمعنى التنكر لها أو رفضها إطلاقاً (وإن حصل هذا عند الغلاة من المستصوفة)، بل باعتبارها ثانوية ذات قيمة نسبية، ومعنى هذا كله التضحية بالجزئي الظاهري لصالح النهائي والمطلق[٢].

٣ ـ المنهج اللاهوتي الطبيعي:

يرى أتباع هذا اللون من اللاهوت أن العقل في غنى عن الوحي، وأنه الهادي للإنسان لما يجب أن يعتقده والغالب في أتباع هذا الاتجاه رفض النبوات وأنصار المعجزات، ولهذا فيمكن أن يقارن بالبراهمة القدماء واللاهوت الطبيعي يترادف مع DEISM بمعنى دين من صنع العقل[٣].

مناهج الباحثين في دراستهم للأديان:

ينبغي التفريق بين مناهج الباحثين في دراستهم للأديان، والتي نوجزها فيما يلي:

---

(١) انظر: ملزمة أستاذنا الدكتور عرفان عبدالحميد لطلبة الدكتوراه، مقارنة الأديان، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، (ملزمة غير مطبوعة).

(٢) انظر: ملزمة الدكتور عرفان لطلبة الدكتوراه، مقارنة الأديان، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، (غير مطبوعة).

(٣) انظر: المرجع السابق.

١ ـ منهج البيان والتبرير والدفاع المؤمن بدينه لدينه.
٢ ـ منهج النقض والإبطال للدين وتعاليمه، وهذا منهج منكري الأديان عموماً، وأساسه الإلحاد.

٣ ـ المنهج الوصفي الاجتماعي الذي يدرس الأديان باعتبارها انعكاسات وصديات لأوضاع وتقاليد اجتماعية وقال بهذا علماء الإنثروبولوجية.

وابن حزم يتبع في رسالته المنهج الأول، وهو منهج البيان والتبرير والدفاع عن الدين الإسلامي وتعاليمه، كما تبنى المنهج الثاني كذلك ولكن حصره في اليهودية فقط، حيث نقض وأبطل كل التعاليم التي يعتقدها اليهود في كتبهم المقدسة، ويظهر هذا المنهج بصورة واضحة في كتابه الموسوعي الفصل.

ويمكن ملاحظ منهج الرفض والدفاع والتبرير من خلال رفض ابن حزم لكل الدعاوى التي أثارها ابن النغريلة جملةً وتفصيلاً، بل لم يقم لها أي وزن واعتبار، إنما تصدر للدفاع عن القرآن الكريم ونصرته باعتباره الحق الذي لا يعتريه الباطل ولا يداخله الشك.

وقد اتخذ هذا الدفاع شكل التبرير، وذلك بمحاولات الجمع بين النصوص القرآنية التي ظاهرها يوهم التعارض والتناقض، ثم بيان وجه الصواب والحق في تفسير الآية، وحملها على المحمل الصحيح الذي يوافق كلام الشارع ولا يناقضه، وظهر هذا المنهج في القسم الأول من الرسالة، وهو القسم الذي عرض فيه ابن حزم اعتراضات ابن النغريلة ثم تصدر لها بالنقض والإبطال، وهذا عرض لذلك:

مظاهر المنهج اللاهوتي العقدي في رسالة ابن حزم:

من خلال اعتراضاته تتضح ملامح ومظاهر هذا المنهج اللاهوتي العقدي الذي يظهر في صورة رفض ودفاع وتبرير في رسالة ابن حزم من خلال مناقشته للاعتراضات الثمانية التي أوردها ابن النغريلة في رسالته، وهي:

الاعتراض الأول:

قابل ابن النغريلة بين قوله تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ﴾ [النساء: ٧٨]. مع وقوله تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩]. فالآية الأولى أنكرت تقسيم القائلين بأن ما أصابهم من حسنة فمن الله، وما أصابهم من سيئة فمن عند محمد، واعتبر أن الكل من عند الله، في حين أن الآية الثانية تضاد معنى الآية الأولى وتصوب الدعوة التي نقضتها الآية الأولى.

مناقشة الاعتراض الأول:

أجاب ابن حزم عن هذا الاعتراض بأن الكفار كانوا يقولون بأن الحسنات الواصلة إليهم هي من عند الله، وأن السيئات التي تصيبهم في دنياهم هي من عند محمد ﷺ، فأكذبهم الله تعالى في ذلك، وبيّن الله تعالى بأن ورود الحسنات السّارة هي بفضل من الله تعالى على الناس، وورود السيئات في دنيا الناس من قبل نفس المصاب بها بما يجني على نفسه من تقصير، وكل ذلك من عند الله تعالى جملة[1]. ويخلص ابن حزم إلى القول: «وكل ذلك من عند الله تعالى جملة، فأحد الوجهين وهو الحسنات فضل من الله تعالى مجرد لم يستحقه أحد على الله تعالى إلا حتى يفضل به عزَّ وجلَّ من أحسن إليه من عباده، والوجه الثاني: وهو السيئات من الله تعالى أوجبه على المصاب بها تقصيره عما يلزمه من واجبات ربه تعالى»[2].

ويعلل ابن حزم سبب إنكار الله تعالى على الكفار في الآية سابقة الذكر في قولهم للنبي ﷺ إن ما أصابهم من سيئة فهي من محمد ﷺ، وأخبر الله تعالى أنها من عند أنفسهم، وأن كل ذلك من عند الله تعالى، بأن سببه عدم التفرقة بين ما أوجبه الله تعالى من أن كل من أصابته سيئة فمن

---

(١) انظر: ابن حزم، **رسالة الرد على ابن النغريلة**، ج٣، ص٤٣.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٤٤.

نفسه وبين ما ذكر الله تعالى من قول الكفار لمحمد ﷺ: إن ما أصابهم من سيئة فمن محمد، فينبغي التفرقة بين معنيي هذين اللفظين[1].

مقاربة مسالك بعض المفسرين في توجيه الاعتراض الأول بمسلك ابن حزم:

بعد عرض منهج ابن حزم في تفسير الآيات ومحاولة الجمع بين ظواهر تلك النصوص القرآنية، نحاول مقاربة منهجه بمنهج بعض علماء التفسير لننظر في مختلف تلك المناهج وكيف تعاملت مع مختلف النصوص القرآنية، بالنظر إلى أوجه الاتفاق والاختلاف فيها، وقد اقتصرنا على ثلة من العلماء فقط طلبا للإيجاز والاختصار، وتفادياً للتوسع والإطناب.

أولاً: مسلك الرازي:

يقول الرازي عند قوله تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَٰذِهِ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَٰذِهِ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ فَمَالِ هَٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾. أنه تعالى لما حكى عن المنافقين كونهم متثاقلين عن الجهاد خائفين من الموت غير راغبين في سعادة الآخرة حكى عنهم في هذه الآية خصلة أخرى قبيحة أقبح من الأولى، وفي النظم وجه آخر، وهو أن هؤلاء الخائفين من الموت المتثاقلين في الجهاد من عادتهم أنهم إذا جاهدوا وقاتلوا فإن أصابوا راحة وغنيمة قالوا: هذه من عند الله، وإن أصابهم مكروه قالوا: هذا من شؤم مصاحبة محمد ﷺ، وهذا يدل على غاية حمقهم وجهلهم وشدة عنادهم[2]. أما الآية الأخرى التي تقابل هذه الآية وهي قوله تعالى: ﴿مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا ﴿٧٩﴾﴾. فاستهل الرازي فيها بتصوير التعارض الظاهري الذي قد يبدو للقاري كما بدى لابن النغريلة حيث قال

---

(١) المرجع السابق، ج٣، ص٤٤.

(٢) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مجلد ٥، ج١، ص١٥٠.

الرازي مستهلاً بنقل كلام عن أبي علي الجبائي أنه: «قد ثبت أن لفظ السيئة تارة يقع على البلية والمحنة، وتارة يقع على الذنب والمعصية، ثم إنه تعالى أضاف السيئة إلى نفسه في الآية الأولى بقوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨]، وأضافها في هذه الآية إلى العبد بقوله: ﴿وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾». ثم حاول الرازي التوفيق بين الآيتين بقوله: «فلا بد من التوفيق بين هاتين الآيتين وإزالة التناقض عنهما، ولما كانت السيئة بمعنى البلاء والشدة مضافة إلى الله وجب أن تكون السيئة بمعنى المعصية مضافة إلى العبد حتى يزول التناقض بين هاتين الآيتين المتجاورتين»، قال: «وقد حمل المخالفون أنفسهم على تغيير الآية وقرؤا: ﴿فَمِن نَّفْسِكَ﴾ فغيروا القرآن وسلكوا مثل طريقة الرافضة من ادعاء التغيير في القرآن. فإن قيل: فلماذا فصل تعالى بين الحسنة والسيئة في هذه الآية فأضاف الحسنة التي هي الطاعة إلى نفسه دون السيئة وكلاهما فعل العبد عندكم؟ قلنا: لأن الحسنة وإن كانت من فعل العبد فإنما وصل اليها بتسهيله تعالى وألطافه فصحت الإضافة إليه، وأما السيئة التي هي من فعل العبد فهي غير مضافة إلى الله تعالى لا بأنه تعالى فعلها ولا بأنه أرادها، ولا بأنه أمر بها، ولا بأنه رغب فيها، فلا جرم انقطعت إضافة هذه السيئة من جميع الوجوه إلى الله تعالى».

هذا منتهى كلام الرجل في هذا الموضع. ونحن نقول: هذه الآية دالة على أن الإيمان حصل بتخليق الله تعالى، والقوم لا يقولون به فصاروا محجوجين بالآية. إنما قلنا: إن الآية دالة على ذلك لأن الايمان حسنة، وكل حسنة فمن الله. إنما قلنا: إن الإيمان حسنة، لأن الحسنة هي الغبطة الخالية عن جميع جهات القبح، ولا شك أن الإيمان كذلك، فوجب أن يكون حسنة لأنهم اتفقوا على أن قوله: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [فصلت: ٣٣]، المراد به: كلمة الشهادة، وقيل في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ [النحل: ٩٠] قيل: هو لا إله إلا الله، فثبت أن الإيمان حسنة، وإنما قلنا: إن كل حسنة من الله لقوله تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ وقوله: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ﴾ يفيد العموم في جميع الحسنات، ثم حكم على كلها بأنها من الله، فيلزم من هاتين المقدمتين، أعني: أن الإيمان

حسنة، وكل حسنة من الله، القطع بأن الإيمان من الله. فان قيل: لم لا يجوز أن يكون المراد من كون الإيمان من الله هو أن الله أقدره عليه وهداه إلى معرفة حسنة، وإلى معرفة قبح ضده الذي هو الكفر؟ قلنا: جميع الشرائع مشتركة بالنسبة إلى الإيمان والكفر عندكم، ثم إن العبد باختيار نفسه أوجد الإيمان، ولا مدخل لقدرة الله وإعانته في نفس الايمان، فكان الإيمان منقطعاً عن الله في كل الوجوه، فكان هذا مناقضاً لقوله: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ فثبت بدلالة هذه الآية أن الإيمان من الله، والخصوم لا يقولون به، فصاروا محجوجين في هذه المسألة[1].

ثانياً: مسلك الألوسي:

يقول الألوسي عند قوله تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ﴾: «أي: بلية ما من البلايا فهي بسبب اقتراف نفسك المعاصي والهفوات المقتضية لها، وإن كانت من حيث الإيجاد منتسبة إليه تعالى نازلة من عنده عقوبة وهذا كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ ۝٣٠﴾ [الشورى: ٣٠]»، وأخرج الترمذي عن أبي موسى قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا يصيب عبداً نكبة فما فوقها أو ما دونها إلا بذنب وما يعفو الله تعالى عنه أكثر**» وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس أنه قال في الآية: «ما كان من نكبة فبذنبك وأنا قدرت ذلك عليك»، وعن أبي صالح مثله، وقال الزجاج: «الخطاب لرسول الله ﷺ والمقصود منه الأمة»، وقيل: له عليه الصلاة والسلام لكن لا لبيان حاله بل لبيان حال الكفرة بطريق التصوير، ولعل العدول عن خطابهم لإظهار كمال السخط والغضب عليهم؛ والإشعار بأنهم لفرط جهلهم وبلادتهم بمعزل من استحقاق الخطاب لا سيما بمثل هذه الحكمة الأنيقة، ثم اعلم أنه لا حجة لنا ولا للمعتزلة في مسألة الخير والشر بهاتين الآيتين لأن إحداهما بظاهرها لنا، والأخرى لهم فلا بدّ من التأويل وهو مشترك الإلزام، ولأن المراد بالحسنة والسيئة: النعمة والبلية لا الطاعة

---

(١) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مجلد ٥، ج١٠، ص١٥٢.

والمعصية، والخلاف في الثاني، ولا تعارض بينهما أيضاً لظهور اختلاف جهتي النفي والإثبات، وقد أطنب الإمام الرازي في هذا المقام كل الإطناب بتعديد الأقوال والتراجيح، واختار تفسير الحسنة والسيئة بما يعم النعم والطاعات والمعاصي والبليات[1].

الاعتراض الثاني:

قابل ابن النغريلة بين قوله تعالى: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ ۚ بَنَىٰهَا ﴿٢٧﴾ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا ﴿٢٨﴾ وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَىٰهَا ﴿٢٩﴾ وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴿٣٠﴾ أَخْرَجَ مِنْهَا مَآءَهَا وَمَرْعَىٰهَا ﴿٣١﴾ وَٱلْجِبَالَ أَرْسَىٰهَا ﴿٣٢﴾﴾ [النازعات: ٢٧ ـ ٣٢] مع قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾﴾ [البقرة: ٢٩].

فاعتبر ابن النغريلة أن الآية الأولى دحو الأرض وإخراج الماء والمرعى منها كان بعد رفع سمك السماء، وبعد بنائها وتسويتها وإحكام ليلها ونهارها، والآية الثانية تدل على أن الله خلق ما في الأرض جميعاً، ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات، فالآية الأولى مناقضة للثانية في نظر ابن النغريلة بسبب أن هذه التسوية للسماء التي دلت عليها الآية الأولى كانت بعد خلق ما في الأرض[2].

مناقشة الاعتراض الثاني:

رد ابن حزم على هذا الاعتراض بأن الله تعالى بنى السماء ورفع سمكها وأحكم الدور الذي به يظهر الليل والنهار، وأنه بعد ذلك أخرج ماء الأرض ومرعاها وأرسى الجبال فيها، وهذا هو مضمون الآية الأولى، أما الآية الثانية فذكر الله تعالى أن تسويته تعالى السماوات سبعاً، وتفريقه بين تلك الطرائق السبع التي هي مدار الكواكب المتحيرة والقمر والشمس كان

---

(١) الألوسي، روح المعاني، ج٥، ص١١٧.

(٢) انظر: ابن حزم، رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي، ج٣، ص٤٦.

بعد خلقه كل ما في الأرض، ويؤكد ابن حزم على وجوب التفريق بين سوى السماء ورفع سمكها، وبين أنه تعالى سواهن سبع سماوات، وإنما أخبر تعالى أن تسوية السماء جملة واختراعها كان قبل دحو الأرض، وأن دحوه الأرض كان قبل أن تقسم السماء على طرائق الكواكب السبع، فالآيتان متفقتان يصدق بعضهما بعضاً[1].

مقاربة مسالك بعض المفسرين في توجيه الاعتراض الثاني بمسلك ابن حزم:

أولاً: مسلك الرازي:

يقول الرازي عند قوله تعالى: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ بَنَىٰهَا ﴿٢٧﴾ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا ﴿٢٨﴾﴾ [النازعات: ٢٧، ٢٨]: «اعلم أنه تعالى لما ختم هذه القصة رجع إلى مخاطبة منكري البعث، فقال: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ﴾»[2]. وقوله: ﴿وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَىٰهَا ﴿٢٩﴾ وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴿٣٠﴾﴾ [النازعات: ٢٩، ٣٠] وذكر الرازي هنا مسائل منها:

المسألة الأولى: ﴿دَحَىٰهَآ﴾: بسطها، واستدل بما ورد من شعر العرب.

قال زيد بن عمرو بن نفيل:

دحاها فلما رآها استوت ... على الماء أرسى عليها الجبالا

وقال أمية بن أبي الصلت:

دحوت البلاد فسويتها ... وأنت على طيها قادر

ورجع إلى اللغة للاستدلال حيث قال أهل اللغة في هذه اللفظة لغتان: دحوت أدحو، ودحيت أدحى، ومثله صفوت وصفيت ولحوت العود ولحيته وسأوت الرجل وسأيته وبأوت عليه وبأيت، وفي حديث علي عليه

---

(١) انظر: المرجع السابق، ج٣، ص٤٦، ٤٧.

(٢) الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج١٦، ص٤٠.

السلام: «اللهمَّ داحي المدحيات» أي: باسط الأرضين السبع وهو المدحوات أيضاً، وقيل: أصل الدحو: الإزالة للشيء من مكان إلى مكان، ومنه يقال: إن الصبي يدحو بالكرة أي: يقذفها على وجه الأرض، وأدحى النعامة موضعه الذي يكون فيه أي: بسطته وأزالت ما فيه من حصى، حتى يتمهد له، وهذا يدل على أن معنى الدحو يرجع إلى الإزالة والتمهيد.

المسألة الثانية: ظاهر الآية يقتضي كون الأرض بعد السماء، وقوله: في حم السجدة، ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [فصلت: ١١] يقتضي كون السماء بعد الأرض، وقد ذكرنا هذه المسألة في سورة البقرة في تفسير قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩] ولا بأس بأن نعيد بعض تلك الوجوه؛ أحدها: أن الله تعالى خلق الأرض أولاً ثم خلق السماء ثانياً ثم دحى الأرض أي بسطها ثالثاً، وذلك لأنها كانت أولاً كالكرة المجتمعة، ثم إن الله تعالى مدها وبسطها، فإن قيل الدلائل الاعتبارية دلت على أن الأرض الآن كرة أيضاً، وإشكال آخر وهو أن الجسم العظيم يكون ظاهره كالسطح المستوي، فيستحيل أن يكون هذا الجسم مخلوقاً ولا يكون ظاهره مدحواً مبسوطاً، وثانيها: أن لا يكون معنى قوله: ﴿دَحَىٰهَآ﴾: مجرد البسط، بل يكون المراد أنه بسطها بسطاً مهيأ لنبات الأقوات وهذا هو الذي بينه بقوله: ﴿أَخْرَجَ مِنْهَا مَآءَهَا وَمَرْعَىٰهَا ﴿٣١﴾﴾ [النازعات: ٣١]، وذلك لأن هذا الاستعداد لا يحصل للأرض إلا بعد وجود السماء فإن الأرض كالأم والسماء كالأب، وما لم يحصلا لم تتولد أولاً المعادن والنباتات والحيوانات، وثالثها: أن يكون قوله: ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ﴾ أي: مع ذلك كقوله: ﴿عُتُلٍّۭ بَعْدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ ﴿١٣﴾﴾ [القلم: ١٣] أي: مع ذلك، وقولك للرجل: أنت كذا وكذا ثم أنت بعدها كذا، لا تريد به الترتيب، وقال تعالى: ﴿فَكُّ رَقَبَةٍ ﴿١٣﴾ أَوْ إِطْعَٰمٌ فِى يَوْمٍ ذِى مَسْغَبَةٍ ﴿١٤﴾﴾ إلى قوله: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البلد: ١٣ ـ ١٧] والمعنى وكان مع هذا من أهل الإيمان بالله، فهذا تقرير ما نقل عن ابن عباس ومجاهد والسدي وابن جريج أنهم قالوا في قوله: ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴿٣٠﴾﴾: «أي: مع ذلك دحاها».

المسألة الثالثة: لما ثبت أن الله تعالى خلق الأرض أولاً ثم خلق السماء ثانياً، ثم دحى الأرض بعد ذلك ثالثاً، ذكروا في تقدير تلك الأزمنة وجوهاً. روي عن عبدالله بن عمر: «خلق الله البيت قبل الأرض بألفي سنة، ومنه دحيت الأرض»[1].

ثانياً: مسلك الشوكاني:

يقول الشوكاني في قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ٣٠﴾: «أي: بعد خلق السماء، ومعنى دحاها: بسطها، وهذا يدل على أن خلق الأرض بعد خلق السماء، ولا معارضة بين هذه الآية، وبين ما تقدم في سورة فصلت من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [فصلت: ١١]. بل الجمع بأنه سبحانه خلق الأرض أولاً غير مدحوة، ثم خلق السماء، ثم دحا الأرض[2]».

ثالثاً: مسلك الألوسي:

يقول الألوسي في قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ﴾: «الظاهر أنه إشارة إلى ما تقدم من خلق السماء وأغطاش الليل وإخراج النهار دون خلق السماء فقط وانتصاب الأرض بمضمر قيل على شريطة التفسير وقيل: تقديره تذكر أو تدبر أو اذكر وستعلم ما في ذلك إن شاء الله تعالى، ومعنى قوله تعالى: ﴿دَحَىٰهَآ﴾: بسطها ومدها لسكنى أهلها وتقلبهم في أقطارها من الدحو أو الدحي بمعنى البسط وعليه قول أمية بن أبي الصلت:

وبث الخلق فيها إذ دحاها ... فهم قطانها حتى التنادي

وقيل: دحاها: سواها، وأنشدوا قول زيد بن عمرو بن نفيل:

---

(١) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مجلد ١٦، ج٣١، ص٤٠.

(٢) الشوكاني، **فتح القدير**، ج٥، ص٣٧٨.

وأسلمت وجهي لمن أسلمت — له الأرض تحمل صخراً ثقالا
دحاها فلما استوت شدها — بأيد وأرسى عليها الجبالا

والأكثرون على الأول، وأنشد الإمام بيت زيد فيه والظاهر أن دحوها بعد خلقها، وقيل مع خلقها فالمراد خلقها مدحوة، وروى الأول عن ابن عباس ودفع به توهم تعارض بين آيتين أخرج عبد بن حميد وابن أبي حاتم عنه أن رجلاً قال له آيتان في كتاب الله تعالى تخالف إحداهما الأخرى فقال: إنما أتيت من قبل رأيك اقرأ: ﴿۞ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ﴾ حتى بلغ ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [فصلت: ٩ ـ ١١] وقوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴿٣٠﴾﴾ قال: خلق الله تعالى الأرض قبل أن يخلق السماء ثم خلق السماء ثم دحا الأرض بعدما خلق السماء وإنما قوله سبحانه: ﴿دَحَىٰهَآ﴾: بسطها، وتعقبه الإمام بأن الجسم العظيم يكون ظاهره كالسطح المستوي ويستحيل أن يكون هذا الجسم العظيم مخلوقاً ولا يكون ظاهره مدحواً مبسوطاً، وأجيب أنه لعل مراد القائل بخلقها أولاً ثم دحوها ثانياً خلق مادتها أولاً ثم تركيبها وإظهارها على هذه الصورة والشكل مدحوة مبسوطة وهذا كما قيل في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١]، فسواهن سبع سماوات إن السماء خلقت مادتها أولاً ثم سويت وأظهرت على صورتها اليوم وعن الحسن ما يدل على أنها كانت يوم خلقت قبل الدحو كهيئة الفهر ويشعر بأنها لم تكن على عظمها اليوم وتعقبه بعضهم بشيء آخر وهو أنه يأبى ذلك قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩] الآية؛ فإنه يفيد أن خلق ما في الأرض قبل خلق السماوات ومن المعلوم أن خلق ما فيها إنما هو بعد الدحو فكيف يكون الدحو بعد خلق السماوات وأجيب بأن خلق في الآية بمعنى قدر أو أراد الخلق ولا يمكن أن يراد به فيها الإيجاد بالفعل ضرورة أن جميع المنافع الأرضية يتجدد إيجادها أولاً فأولاً سلمنا أن المراد الإيجاد بالفعل، لكن

يجوز أن يكون المراد خلق مادة ذلك بالفعل ومن الناس من حمل ثم على التراخي الرتبي، لأن خلق السماء أعجب من خلق الأرض»[(١)].

الاعتراض الثالث:

قابل ابن النغريلة بين قوله تعالى: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ﴿١٠﴾﴾ [فصلت: ٩، ١٠]. مع قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿١٢﴾﴾ [فصلت: ١١، ١٢]. وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴿٣٨﴾﴾ [ق: ٣٨].

مناقشة الاعتراض الثالث:

رد ابن حزم على هذا الاعتراض بأن الله تعالى ذكر خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام، منها يومان خلق فيهما الأرض، ومنها أربعة أيام قدر في الأرض أقواتها، وقضى السماوات السبع سبعاً في يومين، وأن خلق الله تعالى للسماوات السبع كان بعد خلقه لما في الأرض جميعاً، فاليومان الآخران اللذان خلق الله تعالى فيهما السماوات سبعاً هما اليومان الآخران من الأربعة الأيام التي قدر فيها أقوات الأرض لأن التقدير[(٢)] هو غير الخلق[(٣)].

---

(١) الألوسي، **روح المعاني**، ج٢٩، ص٣٢٧، ٣٢٨.

(٢) الخلق: هو الاختراع والإبداع وإخراج الشيء من لا شيء إلى أن يكون شيئاً موجوداً، أما التقدير: فهو الترتيب وإحكام الأشياء الموجودات بعد إيجادها. ابن حزم، ج٣، ص٤٨.

(٣) انظر: ابن حزم، **رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي**، ج٣، ص٤٨.

مقاربة مسالك بعض المفسرين في توجيه الاعتراض الثالث بمسلك ابن حزم:

أولاً: مسلك الرازي:

يقول الرازي عند قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴿٣٨﴾﴾: «إن الأجسام ثلاثة أجناس. أحدها: السماوات، ثم حركها وخصصها بأمور ومواضع وكذلك الأرض خلقها، ثم دحاها وكذلك ما بينهما خلق أعيانها وأصنافها ﴿فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ إشارة إلى ستة أطوار، والذي يدل عليه ويقرره هو أن المراد من الأيام لا يمكن أن يكون هو المفهوم في وضع اللغة، لأن اليوم عبارة في اللغة عن زمان مكث الشمس فوق الأرض من الطلوع إلى الغروب، وقبل السماوات لم يكن شمس ولا قمر، لكن اليوم يطلق ويراد به: الوقت، يقال: يوم يولد للملك ابن يكون سرور عظيم ويوم يموت فلان يكون حزن شديد، وإن اتفقت الولادة أو الموت ليلاً ولا يتعين ذلك ويدخل في مراد العاقل، لأنه أراد باليوم مجرد الحين والوقت، إذا علمت الحال من إضافة اليوم إلى الأفعال فافهم ما عند إطلاق اليوم في قوله: ﴿سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ وقال بعض المفسرين: المراد من الآية الرد على اليهود، حيث قالوا: بدأ الله تعالى خلق العالم يوم الأحد وفرغ منه في ستة أيام آخرها يوم الجمعة واستراح يوم السبت واستلقى على عرشه فقال تعالى: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ رداً عليهم، والظاهر أن المراد الرد على المشرك والاستدلال بخلق السماوات والأرض ومما بينهما وقوله تعالى: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ أي: ما تعبنا بالخلق الأول حتى لا نقدر على الإعادة. ثانياً: والخلق الجديد كما قال تعالى: ﴿أَفَعَيِينَا بِٱلْخَلْقِ ٱلْأَوَّلِ﴾ [ق: ١٥] وأما ما قاله اليهود ونقلوه من التوراة فهو إما تحريف منهم أو لم يعلموا تأويله، وذلك لأن الأحد والإثنين أزمنة متميز بعضها عن بعض، فلو كان خلق السماوات ابتدىء

يوم الأحد لكان الزمان متحققاً قبل الأجسام والزمان لا ينفك عن الأجسام فيكون قبل خلق الأجسام أجسام أُخر فيلزم القول بقدم العالم وهو مذهب الفلاسفة»[1].

ثانياً: مسلك الألوسي:

يقول الألوسي عند قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾: أي: «قصد إليها وتوجه دون إرادة تأثير في غيرها من قولهم: استوى إلى مكان كذا إذا توجه إليه لا يلوى على غيره». وذكر الراغب أن الاستواء متى عدي بعلى فبمعنى الاستيلاء كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] وإذا عدى بإلى فبمعنى الانتهاء إلى الشيء إما بالذات أو بالتدبير، وعلى الثاني قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ الآية، وكلام السلف في الاستواء مشهور[2].

الاعتراض الرابع:

قابل ابن النغريلة بين قوله تعالى: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ۝٣٥ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ ۝٣٦﴾ [المرسلات: ٣٥، ٣٦] مع قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَٰدِلُ عَن نَّفْسِهَا﴾ [النحل: ١١١]. وفي هذا تناقض كبير في نظر ابن النغريلة.

مناقشة الاعتراض الرابع:

رد ابن حزم هذا الاعتراض بوجهين مختلفين:

الوجه الأول: اقتصر ابن حزم في الوجه الأول بالنقل عن العلماء المتقدمين في توجيه معنى الآية من أن المنع من النطق المذكور في الآية، إنما هو في بعض مواقف يوم القيامة، وأن الجدال المذكور في الآية

(١) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مجلد ١٤، ج٢٧، ص١٥٨.

(٢) الألوسي، **روح المعاني**، ج٢٣، ص٤٨٥.

الأخرى هو موقف آخر مما يتلو ذلك اليوم نفسه. ويستنتج ابن حزم من الآية أن اليوم الذي لا ينطقون فيه بعذر، إنما هو يوم إدخالهم النار، وهو أول اليوم التالي ليوم القيامة الذي هو يوم الحساب، وهو أيضاً يوم جدال كل نفس عن نفسها.

الوجه الثاني: اعتبر ابن حزم أن النطق المنفي عنهم في الآية الأولى، والمعذرة التي لم يؤذن لهم فيها، إنما ذلك فيما عصوا فيه خالقهم تعالى، كما قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰٓ أَفْوَٰهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَآ أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴿٦٥﴾﴾ [يس: ٦٥]، فلا عذر لكافر ولا لعاص ولا كلام لهم. وأما الجدال الذي ذكر الله تعالى حينئذ لكل نفس عن نفسها، فإنما هو في طلب الناس مظالمهم بعضهم من بعض، لأن الله تعالى لا يضيع شيئاً[1].

مقاربة مسالك بعض المفسرين في توجيه الاعتراض الثالث بمسلك ابن حزم:

أولاً: مسلك الرازي:

أشار الرازي إلى الإشكال الذي أورده ابن النغريلة بقوله: «كيف يمكن الجمع بين قوله: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ وقوله: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عِندَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ ﴿٣١﴾﴾ [الزمر: ٣١] وقوله: ﴿وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٢٣] وقوله: ﴿وَلَا يَكْتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٤٢]، ويروى أن نافع بن الأزرق سأل ابن عباس عن هذا السؤال والجواب: عنه من وجوه؛ أحدها: قال الحسن: «فيه إضمار، والتقدير: هذا يوم لا ينطقون فيه بحجة، ولا يؤذن لهم فيعتذرون، لأنه ليس لهم فيما عملوه عذر صحيح وجواب مستقيم، فإذا لم ينطقوا بحجة سليمة وكلام مستقيم فكأنهم لم ينطقوا، لأن من نطق بما لا يفيد فكأنه لم ينطق، ونظيره ما يقال لمن ذكر كلاماً غير مفيد: ما قلت شيئاً». وثانيها: قال الفراء: «أراد بقوله: ﴿يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ﴾ تلك الساعة وذلك

(١) ابن حزم، **رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي**، ج٣، ص٤٩، ٥٠.

القدر من الوقت الذي لا ينطقون فيه، كما يقول: آتيك يوم يقدم فلان، والمعنى ساعة يقدم وليس المراد باليوم كله، لأن القدوم إنما يكون في ساعة يسيرة، ولا يمتد في كل اليوم». وثالثها: أن قوله: ﴿لَا يَنطِقُونَ﴾ لفظ مطلق، والمطلق لا يفيد العموم لا في الأنواع ولا في الأوقات، بدليل أنك تقول: فلان لا ينطق بالشر ولكنه ينطق بالخير، وتارة تقول: فلان لا ينطق بشيء ألبتة، وهذا يدل على أن مفهوم لا ينطق قدر مشترك بين أن لا ينطق ببعض الأشياء، وبين أن لا ينطق بكل الأشياء، وكذلك تقول: فلان لا ينطق في هذه الساعة، وتقول: فلان لا ينطق ألبتة، وهذا يدل على أن مفهوم لا ينطق مشترك بين الدائم والمؤقت، وإذا كان كذلك فمفهوم لا ينطق يكفي في صدقه عدم النطق ببعض الأشياء وفي بعض الأوقات، وذلك لا ينافي حصول النطق بشيء آخر في وقت آخر، فيكفي في صدق قوله: ﴿لَا يَنطِقُونَ﴾ أنهم لا ينطقون بعذر وعلة في وقت السؤال، وهذا الذي ذكرناه إشارة إلى صحة الجوابين الأولين بحسب النظر العقلي، فإن قيل: لو حلف لا ينطق في هذا اليوم، فنطق في جزء من أجزاء اليوم يحنث؟ قلنا: مبني الأيمان على العرف، والذي ذكرناه بحث عن مفهوم اللفظ من حيث إنه هو. ورابعها: أن هذه الآية وردت عقيب قول خزنة جهنم لهم: ﴿انطَلِقُوٓاْ إِلَىٰ ظِلٍّ ذِى ثَلَٰثِ شُعَبٍ ﴿٣٠﴾﴾ فينقادون ويذهبون، فكأنه قيل: إنهم كانوا يؤمرون في الدنيا بالطاعات فما كانوا يلتفتون»[1].

ثانياً: مسلك الألوسي:

يقول الألوسي عند قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٥﴾﴾: «الإشارة إلى وقت دخولهم النار أي: هذا يوم لا ينطقون فيه بشيء لعظم الدهشة وفرط الحيرة ولا ينافي هذا ما ورد في موضع آخر من النطق، لأن يوم القيامة طويل له مواطن ومواقيت ففي بعضها ينطقون وفي بعضها لا ينطقون وجوز أن يكون المراد: هذا يوم لا ينطقون بشيء ينفعهم وجعل نطقهم

(١) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مجلد ١٥، ج٣٠، ص٢٤٦.

لعدم النفع»[1]. وقوله تعالى: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ﴾ بيان كما قال الطبرسي لعذابهم الأخروي إثر بيان عذابهم الدنيوي إلا أنه تعرض كما قيل لبيان مبادي أحوال المكلفين جميعاً لكونه أدخل في التهويل[2].

الاعتراض الخامس:

قابل ابن النغريلة بين قوله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ ﴿٣٩﴾﴾ [الرحمٰن: ٣٩]. مع قوله تعالى: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٦﴾﴾ [الأعراف: ٦].

مناقشة الاعتراض الخامس:

ذكر ابن حزم أن فهم هذه الآية متوقف على مواصلة قراءتها لتضمنها معان أخرى تزيل الالتباس الذي قد يقع من وراء قراءة المقطع الأول للآية وهو قوله تعالى: ﴿فَبِأَىِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿١٣﴾﴾ [الرحمٰن: ١٣]. ومن خلال الآية كلها يتضح أن المنع هو في حين إيرادهم جهنم، فإن المجرم إذا أخذ بناصيته وقدميه ليهوى به في نار جهنم، فإنه لا يسأل عن ذنبه يومئذ. أما معنى قوله تعالى في الآية الثانية فإن ذلك في أول وقوفهم يوم البعث وحين المسألة والحساب[3].

مقاربة مسالك بعض المفسرين في توجيه الاعتراض الخامس بمسلك ابن حزم:

أولاً: مسلك الرازي:

يقول الرازي عند قوله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ ﴿٣٩﴾ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٤٠﴾﴾ [الرحمٰن: ٣٩، ٤٠]: «وفيه وجهان؛

(١) الألوسي، روح المعاني، ج٢٩، ص٢٧٤.
(٢) المرجع السابق، ج٨، ص٤٤٩.
(٣) ابن حزم، رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي، ج٣، ص٥١.

أحدهما: لا يسأله أحد عن ذنبه، فلا يقال له: أنت المذنب أو غيرك، ولا يقال: من المذنب منكم؟ بل يعرفونه بسواد وجوههم وغيره، وعلى هذا فالضمير في ذنبه عائد إلى مضمر مفسر بما بعده، وتقديره: لا يسأل إنس عن ذنبه ولا جان يسأل، أي: عن ذنبه. وثانيهما: معناه قريب من المعنى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤] كأنه يقول: لا يسأل عن ذنبه مذنب إنس ولا جان، وفيه إشكال لفظي، لأن الضمير في ذنبه إن عاد إلى أمر قبله يلزم استحالة ما ذكرت من المعنى بل يلزم فساد المعنى رأساً لأنك إذا قلت: لا يسأل مسؤول واحد أو إنسي مثلاً عن ذنبه، فقولك بعد إنس ولا جان، يقتضي تعلق فعل بفاعلين وأنه محال، والجواب عنه من وجهين؛ أحدهما: أن لا يفرض عائداً وإنما يجعل بمعنى المظهر لا غير ويجعل عن ذنبه كأنه قال: عن ذنب مذنب، ثانيهما: وهو أدق وبالقبول أحق أن يجعل ما يعود إليه الضمير قبل الفعل فيقال: تقديره: فالمذنب يومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان، وفيه مسائل لفظية ومعنوية»(١).

وعند قوله تعالى: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ ۝٦ فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَآئِبِينَ ۝٧﴾. قال الرازي: المسألة الأولى: في تقرير وجه النظم وجهان؛ الوجه الأول: أنه تعالى لما أمر الرسل في الآية المتقدمة بالتبليغ، وأمر الأمة بالقبول والمتابعة، وذكر التهديد على ترك القبول والمتابعة بذكر نزول العذاب في الدنيا، أتبعه بنوع آخر من التهديد، وهو أنه تعالى يسأل الكل عن كيفية أعمالهم يوم القيامة. المسألة الثانية: ﴿ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ﴾ هم الأمة، والمرسلون هم الرسل، فبين تعالى أنه يسأل هذين الفريقين، ونظير هذه الآية قوله: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٩٢ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ۝٩٣﴾ [الحجر: ٩٢، ٩٣]. ولقائل أن يقول: المقصود من السؤال أن يخبر المسؤول عن كيفية أعماله، فلما أخبر الله عنهم في الآية المتقدمة أنهم يقرون بأنهم كانوا ظالمين، فما الفائدة في ذكر هذا السؤال بعده؟ وأيضاً قال تعالى بعد هذه الآية: ﴿فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ﴾ فإذا كان يقصه

(١) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مجلد ١٥، ج٢٩، ص١٠٤.

عليهم بعلم، فما معنى هذا السؤال؟ والجواب: أنهم لما أقروا بأنهم كانوا ظالمين مقصرين، سئلوا بعد ذلك عن سبب ذلك الظلم والتقصير، والمقصود منه التقريع والتوبيخ»[1].

ثانياً: مسلك الألوسي

يقول الألوسي: «﴿وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الأعراف: ٦] ماذا أجيبوا، والمراد من هذا السؤال: توبيخ الكفرة وتقريعهم، والمنفي في قوله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ ﴿٣٩﴾﴾ [الرحمٰن: ٣٩] سؤال الاستعلام فلا منافاة بين الآيتين، وجمع آخرون بينهما بأن للمثبت موقفاً وللمنفي آخر». وقال الإمام: «إنهم لا يسألون عن الأعمال (أي: ما فعلتم) ولكن يسألون عن الدواعي التي دعتهم إلى الأعمال والصوارف التي صرفتهم عنها» أي: لم كان كذا، وقيل: معنى ﴿لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ﴾ لا يعاقب بذنبه غيره، وقيل: المراد من الذين أرسل إليهم الأنبياء ومن المرسلين: الملائكة الذين بلغوهم رسالات ربهم. وقيل: لا حاجة إلى التوفيق فإن المنفى هو السؤال عن الذنب لا مطلق السؤال. ورد بأن عدم قبول دعوة الرسل عليهم الصلاة والسلام ذنب وأي ذنب فسؤالهم عنه ينافيه وفيه نظر. وتخصيص سؤال المرسلين عليهم السلام بما ذكرنا هو الذي يشهد به الأخبار وتدل عليه الآثار، وفي القرآن ما يؤيد ذلك فقد قال سبحانه: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ ٱللَّهُ ٱلرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَآ أُجِبْتُمْ﴾ [المائدة: ١٠٩] وتخصيص سؤال الذين أرسل إليهم بما تقدم هو الذي جرى عليه جماعة من المفسرين. وأخرج ابن أبي حاتم عن سفيان الثوري أنه يقال للذين أرسل إليهم: هل بلغكم الرسل؟ ويقال للمرسلين: ماذا ردوا عليكم؟. وأخرج أيضاً عن القاسم أبي عبدالرحمٰن أنه تلا هذه الآية فقال: **«يسأل العبد يوم القيامة عن أربع خصال يقول ربك: «ألم أجعل لك جسداً ففيم أبليته؟ ألم أجل لك علماً ففيم عملت بما علمت؟ ألم أجعل لك مالاً ففيم أنفقته في طاعتي أم في**

---

(١) المرجع السابق، ج٧، ص١٩، ٢٠.

معصيتي؟ ألم أجعل لك عمرا ففيم أفنيته؟»». وأخرج هو وغيره عن طاوس أنه قرأ ذلك فقال الإمام: «يسأل عن الناس والرجل يسأل عن أهله والمرأة تسأل عن بيت زوجها والعبد يسأل عن مال سيده، ولعل الظاهر أن سؤال كل من المرسل إليهم والمرسلين هنا عن أمر يتعلق بصاحبه، ولا يأبى هذا أن المكلفين يسألون عن أمور أخر والمواقف يوم القيامة شتى ويسأل السيد ذو الجلال عباده فيها عن مقاصد عديدة فطوبى لمن أخذ بعضده السعد فأجاب بما ينجيه»[(1)].

الاعتراض السادس:

قابل ابن النغريلة بين قوله تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ ۚ لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿٩٤﴾﴾ [يونس: ٩٤]. وقال ابن النغريلة: «فهذا محمد كان في شك مما ادّعاه»[(2)].

مناقشة الاعتراض السادس:

ذكر ابن حزم أن «إن» الواردة في الآية هي إن الجحد، فهي هنا بمعنى «ما» وهذا معروف في العربية، وله نظائره في القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿إِنْ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٨]، بمعنى: ما أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون. ومثل قوله تعالى: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ بمعنى: ما هذا إلا ملك كريم. ومثل قوله تعالى: ﴿لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّٱتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ ﴿١٧﴾﴾ [الأنبياء: ١٧] أي: ما كنا فاعلين. وبهذا المعنى خاطب الله تعالى نبيه، أي: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ﴾، ثم قال: ﴿فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ ۚ لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾، بمعنى: ولا أعداؤك الذي يقاتلونك من الذين أوتوا الكتاب من

---

(١) الألوسي، **روح المعاني**، ج٣، ص٣٢٢، ٣٢٣.

(٢) ابن حزم، **رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي**، ص٥٣.

قبلك ما هو أيضاً في شك مما أنزلنا إليك، بل هم موقنون بصحة قولك، وأنك نبي حق، ورسول الله ﷺ، لا شك عندهم في أن الذي جاءك الحق. وهذا مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ ﴿٨١﴾﴾ [الزخرف: ٨١]، بمعنى: ما كان للرحمٰن ولد، فأنا أول الجاحدين لا يكون له ولد[(١)].

مقاربة مسالك بعض المفسرين في توجيه الاعتراض السادس بمسلك ابن حزم:

أولاً: مسلك الرازي:

يقول الرازي: «في قوله تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴿٩٤﴾﴾. اعلم أنه تعالى لما ذكر من قبل اختلافهم عند ما جاءهم العلم أورد على رسول الله ﷺ في هذه الآية ما يقوي قلبه في صحة القرآن والنبوة، فقال تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ﴾ وفي الآية مسائل: المسألة الأولى»: وذكر الرازي فيها معاني لغوية تتعلق بالشك، ثم قال: «المسألة الثانية: اختلف المفسرون: في أن المخاطب بهذا الخطاب من هو؟ فقيل: النبي عليه الصلاة والسلام. وقيل غيره، أما من قال بالأول: فاختلفوا على وجوه.

الوجه الأول: أن الخطاب مع النبيّ عليه الصلاة والسلام في الظاهر، والمراد غيره كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾ [الأحزاب: ١] وكقوله: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥] وكقوله: ﴿يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ﴾ [المائدة: ١١٦] ومن الأمثلة المشهورة: إياك أعني واسمعي يا جارة، والذي يدل على صحة ما ذكر وجوه: الأول: قوله تعالى في آخر السورة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي شَكٍّ مِّن دِينِي﴾ [يونس:

---

(١) انظر: المرجع السابق، ج٣، ص٥٤.

١٠٤] فبين أن المذكور في أول الآية على سبيل الرمز، هم المذكورون في هذه الآية على سبيل التصريح. الثاني: أن الرسول لو كان شاكاً في نبوة نفسه لكان شك غيره في نبوته أولى وهذا يوجب سقوط الشريعة بالكلية. والثالث: أن بتقدير أن يكون شاكاً في نبوة نفسه، فكيف يزول ذلك الشك بأخبار أهل الكتاب عن نبوته مع أنهم في الأكثر كفار، وإن حصل فيهم من كان مؤمناً إلا أن قوله ليس بحجة لا سيما وقد تقرر أن ما في أيديهم من التوراة والإنجيل، فالكل مصحف محرف، فثبت أن الحق هو أن الخطاب، وإن كان في الظاهر مع الرسول ﷺ إلا أن المراد هو الأمة، ومثل هذا معتاد، فإن السلطان الكبير إذا كان له أمير، وكان تحت راية ذلك الأمير جمع، فإذا أراد أن يأمر الرعية بأمر مخصوص، فإنه لا يوجه خطابه عليهم، بل يوجه ذلك الخطاب على ذلك الأمير الذي جعله أميراً عليهم، ليكون ذلك أقوى تأثيراً في قلوبهم.

الوجه الثاني: أنه تعالى علم أن الرسول ﷺ لم يشك في ذلك، إلا أن المقصود أنه متى سمع هذا الكلام، فإنه يصرح ويقول: «يا رب لا شك ولا أطلب الحجة من قول أهل الكتاب بل يكفيني ما أنزلته علي من الدلائل الظاهرة» ونظيره قوله تعالى للملائكة: ﴿أَهَٰؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ﴾ [سبأ: ٤٠] والمقصود أن يصرحوا بالجواب الحق ويقولوا: ﴿سُبْحَٰنَكَ أَنتَ وَلِيُّنَا مِن دُونِهِم ۖ بَلْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ٱلْجِنَّ﴾ [سبأ: ٤١]، وكما قال لعيسى عليه السلام: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ١١٦] والمقصود منه أن يصرح عيسى عليه السلام بالبراءة عن ذلك فكذا هٰهنا.

الوجه الثالث: هو أن محمداً عليه الصلاة والسلام كان من البشر، وكان حصول الخواطر المشوشة والأفكار المضطربة في قلبه من الجائزات، وتلك الخواطر لا تندفع إلا بإيراد الدلائل وتقرير البينات، فهو تعالى أنزل هذا النوع من التقريرات حتى أن بسببها تزول عن خاطره تلك الوساوس، ونظيره قوله تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌۢ بَعْضَ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ وَضَآئِقٌۢ بِهِۦ صَدْرُكَ﴾ [هود: ١٢] وتمام التقرير في هذا الباب أن تعالى ﴿فَإِن كُنتَ فِى شَكٍّ﴾ فافعل كذا وكذا قضية شرطية والقضية الشرطية لا إشعار فيها ألبتة بأن الشرط وقع

أو لم يقع، ولا بأن الجزاء وقع أو لم يقع، بل ليس فيها إلا بيان أن ماهية ذلك الشرط مستلزمة لماهية ذلك الجزاء فقط، و الدليل عليه أنك إذا قلت: إن كانت الخمسة زوجاً كانت منقسمة بمتساويين، فهو كلام حق، لأن معناه: أن كون الخمسة زوجاً يستلزم كونها منقسمة بمتساويين، ثم لا يدل هذا الكلام على أن الخمسة زوج ولا على أنها منقسمة بمتساويين فكذا هٰهنا هذه الآية، تدل على أنه لو حصل هذا الشك لكان الواجب فيه، فهو فعل كذا وكذا، فأما أن هذا الشك وقع أو لم يقع، فليس في الآية دلالة عليه، والفائدة في إنزال هذه الآية على الرسول ﷺ أن تكثير الدلائل وتقويتها مما يزيد في قوة اليقين وطمأنينة النفس وسكون الصدر، ولهذا السبب أكثر الله في كتابه من تقرير دلائل التوحيد والنبوة.

والوجه الرابع: في تقرير هذا المعنى أن تقول: المقصود من ذكر هذا الكلام استمالة قلوب الكفار وتقريبهم من قبول الإيمان، وذلك لأنهم طالبوه مرة بعد أخرى بما يدل على صحة نبوته، وكأنهم استحبوا من تلك المعاودات والمطالبات، وذلك الاستحياء صار مانعاً لهم عن قبول الإيمان فقال تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ﴾ من نبوتك فتمسك بالدلائل القلائل، يعني أوْلى الناس بأن لا يشك في نبوته هو نفسه، ثم مع هذا إن طلب هو من نفسه دليلا على نبوة نفسه بعد ما سبق من الدلائل الباهرة والبينات القاهرة فإنه ليس فيه عيب ولا يحصل بسببه نقصان، فإذا لم يستقبح منه ذلك في حق نفسه، فلأن لا يستقبح من غيره طلب الدلائل كان أوْلى، أن المقصود بهذا الكلام استمالة القوم وإزالة الحياء عنهم في تكثير المناظرات.

الوجه الخامس: أن يكون التقدير: أنك لست شاكًّا ألبتة، ولو كنت شاكًّا لكان لك طرق كثيرة في إزالة ذلك الشك كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، والمعنى أنه لو فرض ذلك الممتنع واقعاً، لزم منه المحال الفلاني فكذا هٰهنا. ولو فرضنا هذا الشك فارجع إلى التوراة والإنجيل لتعرف بهما أن هذا الشك زائل وهذه الشبهة باطلة.

الوجه السادس: قال الزجاج: «إن الله خاطب الرسول في قوله: ﴿فَإِن

كُنتَ فِي شَكٍّ﴾ وهو شامل للخلق وهو كقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [الطلاق: ١]» قال: «وهذا أحسن الأقاويل.» قال القاضي: «هذا بعيد، لأنه متى كان الرسول داخلاً تحت هذا الخطاب فقد عاد السؤال سواء أريد معه غيره أو لم يرد، وإن جاز أن يراد هو مع غيره فما الذي يمنع أن يراد بانفراده كما يقتضيه الظاهر»، ثم قال: «ومثل هذا التأويل يدل على قلة التحصيل».

الوجه السابع: هو أن لفظ «إن» في قوله: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ﴾ لنفي أي: ما كنت في شك قبل يعني: لا نأمرك بالسؤال لأنك شاك، لكن لتزداد يقينا كما ازداد إبراهيم عليه السلام بمعاينة إحياء الموتى يقيناً.

وأما الوجه الثاني: وهو أن يقال: هذا الخطاب ليس مع الرسول فتقريره أن الناس في زمانه كانوا فرقا ثلاثة: المصدقون به، والمكذبون له، والمتوقفون في أمره الشاكون فيه، فخاطبهم الله تعالى بهذا الخطاب فقال: إن كنت أيها الإنسان في شك مما أنزلنا إليك من الهدى على لسان محمد فسأل أهل الكتاب ليدلوك على صحة نبوته، وإنما وحد الله تعالى ذلك وهو يريد الجمع، كما في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ﴿٦﴾ ٱلَّذِى خَلَقَكَ﴾ [الانفطار: ٦، ٧] و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ﴾ [الانشقاق: ٦] وقوله: ﴿فَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ضُرٌّ﴾ [الزمر: ٤٩] ولم يرد في جميع هذه الآيات إنساناً بعينه، بل المراد هو الجماعة فكذا هٰهنا، ولما ذكر الله تعالى لهم ما يزيل ذلك الشك عنهم حذرهم من أن يلحقوا بالقسم الثاني وهم المكذبون فقال: ﴿وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَتَكُونَ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٩٥﴾﴾»[١].

ثانياً: مسلك الشوكاني:

يقول الشوكاني عند قوله تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ﴾: «الشك في أصل اللغة: ضم الشيء بعضه إلى بعض، ومنه شك الجوهر في العقد، والشاك كأنه يضم إلى ما يتوهمه شيئاً آخر خلافه، فيتردّد ويتحير،

(١) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مجلد ٩، ج١٧، ص١٢٨ ـ ١٣٠.

والخطاب للنبيِّ ﷺ، والمراد غيره، كما ورد في القرآن في غير موضع. قال أبو عمر، محمد بن عبد الواحد، الزاهد: سمعت الإمامين ثعلباً والمبرد يقولان: معنى: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ﴾ أي: قل يا محمد للكافر: فإن كنت في شك ﴿فَسْئَلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ﴾ يعني: مسلمي أهل الكتاب كعبدالله بن سلام وأمثاله، وقد كان عبدة الأوثان يعترفون لليهود بالعلم، ويقرّون بأنهم أعلم منهم، فأمر الله سبحانه نبيه أن يرشد الشاكين فيما أنزله الله إليه من القرآن أن يسألوا أهل الكتاب الذين قد أسلموا، فإنهم سيخبرونهم بأنه كتاب الله حقاً، وأن هذا رسوله، وأن التوراة شاهدة بذلك ناطقة به، وفي هذا الوجه مع حسنه مخالفة للظاهر». وقال القتيبي: «المراد بهذه الآية: من كان من الكفار غير قاطع بتكذيب النبي ﷺ، ولا بتصديقه، بل كان في شك». وقيل: المراد بالخطاب: النبي ﷺ لا غيره. والمعنى: لو كنت ممن يلحقه الشك فيما أخبرناك به فسألت أهل الكتاب لأزالوا عنك الشك»[(١)].

ثالثاً: مسلك الألوسي:

يقول الألوسي عند قوله تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ﴾: أي: «في شك ما يسير، والخطاب قيل: له ﷺ والمراد: إن كنت في ذلك على سبيل الفرض والتقدير لأن الشك لا يتصور منه عليه الصلاة والسلام لانكشاف الغطاء له ولذا عبر بأن التي تستعمل غالباً فيما لا تحقق له حتى تستعمل في المستحيل عقلاً وعادة كما في قوله سبحانه: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ﴾ [الزخرف: ٨١]. وقوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِىَ نَفَقًا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣٥] وصدق الشرطية لا يتوقف على وقوعها كما هو ظاهر؛ والمراد بالموصول: القصص، أي إن كنت في شك من القصص المنزلة إليك التي من جملتها قصة فرعون وقومه وأخبار بني إسرائيل ﴿فَسْئَلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ﴾ فإن ذلك محقق عندهم ثابت في كتبهم حسبما أنزلناه

---

(١) الشوكاني، **فتح القدير**، ج٢، ص٤٧٣.

إليك، وخصت القصص بالذكر لأن الأحكام المنزلة إليه عليه الصلاة والسلام ناسخة لأحكامهم مخالفة لها فلا يتصور سؤالهم عنها»[1]. وتعقب بأن ابن سلام وغيره إنما أسلموا بالمدينة وهذه السورة مكية، وينبغي أن يكون المراد الاستدلال على حقية المنزلة والاستشهاد بما في الكتب المتقدمة على ما ذكر وأن القرآن مصدق لها، ومحصل ذلك أن الفائدة دفع الشك إن طرأ لأحد غيره ﷺ بالبرهان أو وصف أهل الكتاب بالرسوخ في العلم بصحة نبوته ﷺ وتوبيخهم على ترك الإيمان أو تهييج الرسول عليه الصلاة والسلام وزيادة تثبيته، وليس الغرض إمكان وقوع الشك له ﷺ أصلاً، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام حين جاءته الآية على ما أخرج عبدالرزاق وابن جرير عن قتادة: «**لا أشك ولا أسأل**»[2].

الاعتراض السابع:

قابل ابن النغريلة بين قوله تعالى في وصف العسل: ﴿يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٦٩]، قال ابن النغريلة: وكيف هذا وهو يؤذي المحمومين وأصحاب الصفراء المحترقة؟»[3].

مناقشة الاعتراض السابع:

ذكر ابن حزم في دفع هذا الاعتراض أن الله تعالى لم يقل بأن العسل شفاء لكل علة، وإنما قال الله تعالى: ﴿فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾، وذكر أن منافع العسل وشفاءه في إسخان المبرودين وتقطيع البلغم وتقوية الأعضاء حتى صار لا يطبخ أكثر الأشربة إلا به ولا يعجن جميع اللعوقات إلا به، واستدل ابن حزم بجالينوس وبقراط وهما عميدا أهل الطب، بأنهما ما وصفا طبخ

---

(١) الألوسي، **روح المعاني**، ج١١، ص٢٥١.

(٢) المرجع السابق، ج١١، ص٢٥١.

(٣) ابن حزم، **رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي**، ج٣، ص٥٥.

شيء من الأشربة إلا به جملة، وما ذكر قط أن يطبخ شراب بسكر[1].

مسلك ابن عاشور في توجيه الإشكال السابع:

يقول ابن عاشور بعد قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ۝٦٨ ثُمَّ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا ۚ يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ۝٦٩﴾: «عطف عبرة على عبرة ومنة على منة. وغير أسلوب الاعتبار لما في هذه العبرة من تنبيه على عظيم حكمة الله تعالى إذ أودع في خلقة الحشرة الضعيفة هذه الصنعة العظيمة وجعل فيها هذه المنفعة كما أودع في الأنعام ألبانها وأودع في ثمرات النخيل والأعناب شراباً وكان ما في بطون النحل وسطاً بين ما في بطون الأنعام وما في قلب الثمار فإن النحل يمتص ما في الثمرات والأنوار من المواد السكرية العسلية ثم يخرجه عسلاً كما يخرج اللبن من خلاصة المرعى وفيه عبرة أخرى وهي أن أودع الله في ذبابة النحل إدراكاً لصنع محكم مضبوط منتج شراباً نافعاً لا يحتاج إلى حلب الحالب»[2]. ويقول في موضع آخر: «وفي العسل خواص كثيرة المنافع مبينة في علم الطب وجعل الشفاء مظروفاً في العسل على وجه الظرفية المجازية. وهي الملابسة للدلالة على تمكن ملابسة الشفاء إياه وإيماء إلى أنه لا يقتضي أن يطرد الشفاء به في كل حالة من أحوال الأمزجة أو قد تعرض للأمزجة عوارض تصير غير ملائم لها شرب العسل. فالظرفية تصلح للدلالة على تخلف المظروف عن بعض أجزاء الظرف لأن الظرف يكون أوسع من المظروف غالباً. شبه تخلف المقارنة في بعض الأحوال بقلة كمية المظروف عن سعة الظرف في بعض أحوال الظروف ومظروفاتها وبذلك يبقى تعريف (الناس) على عمومه وإنما التخلف في بعض الأحوال العارضة ولولا العارض لكانت الأمزجة كلها صالحة للاستشفاء بالعسل وتنكير (شفاء) في سياق الإثبات لا يقتضي العموم فلا يقتضي أنه شفاء من كل داء كما أن

(١) انظر: المرجع السابق، ج٣، ص٥٥.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج١٣، ٤١٣، ص١٦٤.

مفاد (في) من الظرفية المجازية لا يقتضي عموم الأحوال وعموم التعريف في قوله تعالى: ﴿لِلنَّاسِ﴾ لا يقتضي العموم الشمولي لكل فرد بل لفظ ﴿ٱلنَّاسِ﴾ عمومه بدلي. والشفاء ثابت للعسل في أفراد الناس بحسب اختلاف حاجات الأمزجة إلى الاستشفاء. وعلى هذا الاعتبار محمل ما جاء في الحديث الذي في الصحيحين عن أبي سعيد الخدري: (أن رجلاً جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: إن أخي استطلق بطنه؟ فقال: «**اسقه عسلاً**». فذهب فسقاه عسلاً. ثم جاء فقال: يا رسول الله، سقيته عسلاً فما زاده إلا استطلاقاً؛ قال: «**اذهب فاسقه عسلاً**» فذهب فسقاه عسلاً ثم جاء فقال: يا رسول الله، ما زاده إلا استطلاقاً، فقال رسول الله: «**صدق الله وكذب بطن أخيك**»؛ فذهب فسقاه عسلاً فبرى) «إذ المعنى أن الشفاء الذي أخبر الله عنه بوجوده في العسل ثابت وأن مزاج أخي السائل لم يحصل فيه معارض ذلك كما دل عليه أمر النبي ﷺ إياه أن يسقيه العسل فإن خبره يتضمن أن العسل بالنسبة إليه باق على ما جعل الله فيه من الشفاء»[(١)].

الاعتراض الثامن:

قابل ابن النغريلة بين قوله تعالى في وصف المطر: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً مُّبَٰرَكًا فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ جَنَّٰتٍ وَحَبَّ ٱلْحَصِيدِ ۝٩﴾ [ق: ٩]. قال ابن النغريلة: «كيف يكون مباركاً وهو يهدم البناء، ويهلك كثير من الحيوان؟»[(٢)].

مناقشة الاعتراض الثامن:

رد ابن حزم على هذا الاعتراض بأنه لولا شرب الماء لم يكن في الأرض حيوان أصلاً لا إنسان ولا ما سواه، وأن عناصر جميع المياه الظاهرة على وجه الأرض والمختزنة في أعماقها، إنما هي من مواد القطر النازل من السماء، وأن الأمطار إذا كثرت غزرت العيون، وفقهت الأنهار،

---

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج١٣، ص١٦٨.
(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٥٦.

وطفحت البرك، وامتلأت الآبار، وسالت السيول، وتفجرت في الأرض الينابيع، أما إذا قلت الأمطار، وضعفت العيون، ونقصت الأنهار، وجفت البرك والآبار، وانقطعت السيول، وغارت الينابيع، خشنت الصدور، وفسد الهواء، وأنه لا نماء لشيء من النبات كله وجميع الشجر إلا بالماء النازل من السماء[1].

فهذه المقاربات والتفسيرات في معاني الآيات القرآنية التي ذكرت في تفسيرات ابن حزم والعلماء تؤكد جميعها خلو الآيات القرآنية من التناقض والتضارب، ومسالك العلماء في ذلك فيه تأكيد للوحدة الموضوعية والقرآنية والنسق العلمي والمعنوي فيه بحيث إن الآيات القرآنية إما مؤكدة لبعضها أو مفسرة وشارحة، أو منشأة لحقائق وأخبار وأحكام جديدة في إطار النظام القرآني العام بعيداً عن الإخلال والاضطراب، وما يلاحظ على ما ذكر ما يلي:

- إيجاز تفسيرات ابن حزم وذلك بسبب كونها رسالة موجزة لها أهداف وأغراض محصورة وهي تفسير الآية وتوجيهها قصد إثبات النسقية القرآنية في النظم مبنى ومعنى.

- توجيهات القرآن في رسالة ابن حزم لم تكن في إطار تفسير للقرآن الكريم كما ورد في مصنفات علماء أهل التفسير ولهذا غلب على رسالته الإيجاز والاختصار بما يحقق مقصد الرسالة.

- تفسيرات العلماء متقاربة وإن اختلفت مسالكهم ولكن هدفهم واحد وهو دفع ما قد يتوهم من وجود تناقض أو تضارب في القرآن الكريم.

---

(١) انظر: ابن حزم، رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي، ج٣، ص٥٦.

المبحث الثاني
ابن حزم ومنهج نقاد النصوص الدينية

استخدم ابن حزم في هذا الجزء الأخير منهج نقاد النصوص الدينية الذي يعتبر ابن حزم السبّاق الأول في استخدامه، وإن كان لا يظهر هذا المنهج بصيغته المتكاملة وهيئته الرصينة في هذه الرسالة، بل تتضح معالم منهج نقد النصوص في كتابه الموسوعي الفصل.

ومنهج نقاد النصوص يدور حول دراسة النصوص الدينية، وتحليلها، مستهدفاً بذلك صحة ما جاء في النص أو الوثيقة أو كذبه، وينقسم هذا المنهج في دراسة الوثائق ونقدها إلى قسمين: النقد الخارجي، والنقد الداخلي. ويدور النقد الخارجي حول مصدر النص أو الوثيقة والظروف التي كتب فيها والطريقة التي حفظ بها، وكيفية روايته ووصوله إلينا، والغرض من ذلك هو امتحان النص للاطمئنان من سلامته، «يدور النقد الخارجي للوثيقة حول معرفة الظروف التي كتب فيها النص ومصدره وسلسلة رواته، وحالهم بين الجرح والتعديل، وهذا يسمي قوانين ضبط صحة الرواية والإسناد»[(١)]. وهذا القسم يخلو من رسالة ابن حزم، وإن كان يظهر في كتابه الفصل عند دراسته للتوراة ونقده لها. أما النقد الداخلي والذي كان له النصيب الأوفر في هذه الرسالة، فهو يتعلق بامتحان مضمون النص أو الوثيقة، ومدى خلوه من التناقضات الذاتية، وخضوعه للنسقية المنطقية وعدم مناقضته للحقائق

(١) محمد عبدالله الشرقاوي، **منهج نقد النص**، ص١٣.

العلمية[1]. وهذا المنهج الذي استخدمه ابن حزم لم يكن منصباً على مضمون رسالة ابن النغريلة ولكن كان يدور حول نصوص التوراة حيث اهتم بدراسة مواضع منها خلال رده على ابن النغريلة.

وقد ظهر هذا المنهج بصورة واضحة في كتابه «الفصل» حيث طبق ابن حزم هذا المنهج على التوراة بوصفها وثيقة تاريخية موضوع بحث ونقد وأثبت أن الأسفار الخمسة المسماة بـ: التوراة المتداولة بين اليهود والنصارى ليس هي التوراة التي أوحاها الله تعالى إلى نبيه موسى عليه السلام، ولم يكتبها موسى إلى بني إسرائيل، وإنما كتبها عزرا الورّاق، وقد اعتمد ابن حزم على تقرير هذه الحقيقة على جملة أدلة علمية قررها في كتابه الفصل.

ويظهر ابن حزم هذا المنهج في رسالته من خلال حديثه عن بعض معتقدات اليهود، وما ورد في كتبهم من أخبار يناقض بعضها بعضاً، وقد شن ابن حزم على اليهود هجوماً لاذعاً، نقد ونقض فيه كل مقومات التصور اليهودي الإيمانية، وقد حرص ابن حزم على بيان أوجه الفساد والبطلان والتعارض الذي يتعذر دفعه.

وهذا المنهج كما ذكرنا ينتهجه أصحاب المنهج اللاهوتي العقدي الذي أشرنا إليه سابقاً، حيث ينظر اللاهوتي العقدي إلى عقائد غيره على أنها عقائد باطلة لا أساس لها من الصدق، بل يقصر صحة الاعتقاد في الدين الذي يؤمن به حصراً. وقد وقف ابن حزم من العقائد اليهودية موقف الرفض والنقد والنقض والإبطال، وسلك في بيان ذلك طريقتين هما؛ الطريقة الأولى: النقد والنقض عقب مناقشة كل اعتراض، والطريقة الثانية: بيان فساد اعتقادات اليهود، والذي خصه في الجزء الأخير من الرسالة.

الطريقة الأولى: النقد والنقض بعد مناقشة الاعتراض مباشرة:

سلك ابن حزم هذا المنهج في القسم الأول من رسالته حيث كان

(١) انظر: المرجع السابق.

يورد اعتراضات ابن النغريلة ثم يناقشها، وبعد ذلك مباشرة يورد بعض المعتقدات اليهودية، ويبيّن ما فيها أوجه الفساد.

والطريقة الأولى هذه تميزت بخاصيتين هما:

الأولى: المشاكلة في المنهج: حيث إن ابن حزم ينتقد التوراة والأخبار الواردة فيها على نمط وطريقة ابن النغريلة في نقده للقرآن، حيث حرص ابن حزم على مشاكلة منهج ابن النغريلة وذلك بجمع مختلف الأخبار والمرويات في نصوص التوراة التي يناقض بعضها بعضاً بشكل لا يستطيع ابن النغريلة ولا غيره دفعه.

الثانية: الوحدة الموضوعية في النقد: حيث إن ابن حزم يورد نصوص التوراة والأخبار الواردة فيها في ذات الموضوع الذي أورد فيه ابن النغريلة انتقاداته على القرآن الكريم. أي: أن ابن حزم يراعي وحدة الموضوع عند انتقاده لنصوص التوراة. وهذا بيان لهذا المسلك:

الانتقاد الأول: بعد مناقشة الاعتراض الأول:

عقب ابن حزم بعد مناقشته للاعتراض الأول بانتقاد لبعض ما تضمنته التوراة من أخبار، حيث ذكر أن اليهود (يقولون في السفر الرابع عن موسى ﷺ أنه قال مخاطباً الله عزَّ وجلَّ: «يا رب كما حلف قائلاً: الرب وديع ذو حن عظيم يعفو عن الذنب والسيئة وليس ينسى شيئاً من المآثم، الذي يعاقب بذنب الوالد والولد في الدرجة الثانية والرابعة»)[1].

كما ذكر ابن حزم أنهم يقرأون في التوراة أيضاً في أول السفر الأول: «إن قاين بن آدم عاقبه الله في السابع من ولده» ثم يقرأون في الكتاب المذكور نفسه في السفر الخامس منه: «إن الله تبارك وتعالى قال لموسى: لا تقتل الآباء لأجل الأبناء، ولا الأبناء لأجل الآباء، ألا كل واحد يقتل

(١) ابن حزم، **رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي**، ج٣، ص٤٥.

بذنبه»[١]. ثم عقب ابن حزم على ذلك بقوله: «فلو تفكر هذا الجاهل المائق وعظيم التناقض لشغله عظيم مصابه عن أن يظن بقول الله تعالى الذي هو الحق الواضح الواحد غير المختلف (...) وإنما التناقض المحض ما نسبوا إلى موسى عليه السلام من أنه قدر بربه أنه يغفر الذنب لفاعله، ويعاقب بذلك الذنب لفاعله، ويعاقب بذلك الذنب من كان من ولد المذنب في الدرجة الرابعة: ثم يقول في مكان آخر: أن لا تقتل الأبناء لأجل الآباء ولا الآباء لأجل الأبناء، هذا مع إقرارهم بأنه ليس في التوراة ذكر عذاب ولا جزاء بعد الموت أصلاً، وإنما فيها الجزاء بالثواب والعقاب في الدنيا فقط، فهذا هو التناقض المجرد الذي لا خفاء به»[٢].

الانتقاد الثاني: بعد مناقشة الاعتراض الثاني:

عقب ابن حزم بعد مناقشته للاعتراض الثاني بانتقاده لليهود وينقل عنهم مقالات ويظهر فيها وجه الاضطراب والتناقض بطريقة لا يتأتى معه رفعها، يقول ابن حزم: «(...) إذ يفترون أن الله تعالى خلق إنساناً مثله، ولم يكن انفرد عنه تعالى إلا بشيئين: علم الشر والخير، ودوام الخلود والحياة، وأن آدم صلوات الله وسلامه عليه أكل من الشجرة التي بها يكون علم الخير والشر، فلما خالفه عظم ذلك عليه، قال: هذا آدم أكل من الشجرة التي بها يكون علم الخير والشر، فساوانا في ذلك، فإن أكل من شجرة الحياة حصل على الخلد»، فكان مثلنا لا فضل لنا عليه، فجعل يخرجه من الجنة وفي يده سيف يذود به عن شجرة الحياة. حتى لقد انسخف جماعة من نوكاهم إلى أن قالوا: إن الخالق لآدم كان إنساناً من نوع الإنس الذي نحن منه، حصل على أكل شجرة الحياة فزاد بهاؤه وحصل له الخلد[٣]. فهذه الروايات الإسرائيلية التي ذكرها ابن حزم فيها هوس واستخفاف بالخالق بصورة لا وجه فيها للتأويل الصحيح، أو مسلك قريب

---

(١) المرجع السابق، ج٣، ص٤٥.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٤٥.

(٣) ابن حزم، **رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي**، ج٣، ص٤٧.

أو بعيد لحمل تلك المعاني التي ذكرت على وجه شرعي أو لغوي مناسب بأي حال من الأحوال.

الانتقاد الثالث: بعد مناقشة الاعتراض الثالث:

يقول ابن حزم بعد مناقشته للاعتراض الثالث: «(. . .) يقولون: إن الله تعالى خلق الخلق في ستة أيام، واستراح في اليوم السابع؟ وهل تكون الراحة إلا لتعب ونصب قد خارت قواه وضعفت طبيعته؟»[1]، وقد رد القرآن الكريم على هذا الاتهام في قوله تعالى: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾.

الانتقاد الرابع: بعد مناقشة الاعتراض الرابع:

يقول ابن حزم بعد مناقشته للاعتراض الرابع: «ليس في حماقاتهم المبدلة التي يسمونها (التوراة) ذكر أجر ولا ثواب لمحسن بعد الموت ولا عقاب لمسيء في الدنيا أصلاً ولا في الكتب التي ينسبونها إلى أنبيائهم من هذا قليل ولا كثير. فلو نظر هذا المجنون فيما ينسبونه إلى سليمان عليه السلام في تصويبه دعاء امرأة دعت له فقالت: ولا زالت أرواح أعدائك يدور بها الفلك، هذا إبطال الثواب والعقاب إلا على معنى التناسخ، ومضاد لما ذكروه عن غيره من الأنبياء إن هنالك ناراً ونعيماً، مثل ما ينسبونه إليه أيضاً عليه السلام من أنه قال مرة: «إن العالم لا أول له» وأنه قال مرة أخرى: «أنا كنت مع الله تعالى حين خلق الأرض والسماء»[2].

الانتقاد الخامس: بعد مناقشة الاعتراض الخامس:

يقول ابن حزم بعد مناقشة الاعتراض الخامس: «(. . .) في السفر الثاني منه ـ «التوراة» ـ أن الله تعالى قال لموسى بن عمران: إني أرى هذه الأمة قاسية الرقاب دعني لأعقب غضبي عليهم لأهلكهم وأقدمك على أمة

---

(١) المرجع السابق، ج٣، ص٤٧.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٥٠.

عظيمة. ثم ذكروا أن موسى عليه السلام دعا ربه تعالى وقال في دعائه: تذكر إبراهيم وإسرائيل وإسحاق عبيدك الذين حلفت لهم بذلك، وقلت لهم: سأكثر ذريتكم حتى تكونوا كنجوم السماء، وأورثهم جميع الأرض التي وعدتهم بها ويملكونها أبداً، فحنّ السيد ولم يتم ما أراد إنزاله بأمته من المكروه[1]. وفي السفر المذكور إثر هذا الله تعالى قال لموسى عليه السلام: «من أذنب عندي سأمحوه من مصحفي، فاذهب أنت وهذه الأمة التي عهدت إليك فيها، وسيتقدمك ملك». ثم بعد شيء يسير ذكر أن الله تعالى قال لموسى: «اذهب واصعد من هذا الموضع أنت وأمتك التي خرجت من أرض مصر إلى الأرض التي وعدت بها مقسماً لإبراهيم وإسحاق ويعقوب لأورثها نسلهم وابعث بين يديك ملكاً لإخراج الكنعانيين والأموريين والبرزيين والحيثيين واليبوسيين وتدخل في أرض تفيض لبناً وعسلاً، لست أنزل معكم لأنكم أمة قاسية الرقاب لئلا تهلك بالطريق. فلما سمع العامة هذا الوعيد الشديد عجّت تبكي ولم تأخذ زينتها. فقال لموسى بن عمران: قل لبني إسرائيل: أنتم أمة قد قست رقابكم، سأنزل عليكم مرة أهلككم فضعوا زينتكم لأعلم ما أفعله بكم. ثم ذكروا جواب موسى عليه السلام لله تعالى على هذا الكلام فقال: وكان يكلم السيد موسى عليه السلام فماً لفم، كما يكلم المرء صديقه، فقال موسى بن عمران للسيد: أتأمرني أن أقود هذه الأمة، ولا تأمرني ما أنت باعثه معي. فقال له السيد: سيقدمك وجهي وأروح عندك. فقال موسى عليه السلام: إن لم تتقدمنا أنت فلا ترحلنا من هذا الموضع، وكيف أعرف أنا وهذه الملة أنك عنا راض إذا لم تنطلق معنا ونتشرف بذلك على جميع من سكن الأرض من الأجناس؟ فقال له: سأفعل ما قلت لأني عنك راض».

وعلق ابن حزم على العرض المقتبس من التوراة بقوله: «ففي هذا الفصل من السخف غير قليل، وبيان لا يحتمل تأويلاً، لأن فيه البداء، وأنه تعالى عما يقولون علواً كبيراً، قال إنه لا يمضي معهم، لكن يبعث معهم

---

(١) المرجع السابق، ج٣، ص٥١.

ملكاً يبصرهم بأمر الله تعالى، فلم يزل به موسى حتى رجع عما قال عزَّ وجلَّ وقال: سأمضي معكم، ولم يقنع موسى بمسير الملك معهم إلا بمسير الباري عزَّ وجلَّ معهم. وفي هذا تحقيق النقلة على الباري في الأماكن، وليست هذه صفة الله تعالى، وإنما هي من صفات المخلوقين، وفيه التكليم فماً لفم، وتحقيق التجسيم والتناقض على الباري تعالى في كلامه وفعله، دون تأويل. ولا مخرج لهم من هذا»[1].

الانتقاد السادس: بعد مناقشة الاعتراض السادس:

يقول ابن حزم بعد مناقشته للاعتراض السادس نقلاً عن التوراة: «(. . .) إن موسى عليه السلام راجع ربه إذ أراد إرساله وقال: من أنا حتى أمضي إلى فرعون، أرسل من تريد ترسل. وأغضب ربه تعالى بذلك، وأن يعقوب عليه السلام صارع ربه ليلة بتمامها وهو لا يعرف من هو، فلما انسلخ الصباح عرف أنه الله ـ تعالى الله عن هذا الحمق من الكفر علواً كبيراً ـ قالوا: فلما عرفه أمسكه فقال له ربه: أطلقني، فقال له يعقوب: لا أطلقك حتى تبارك علي، فقال له ربه: كيف لا أبارك عليك، وأنت كنت قوياً على الله فكيف على الناس! ثم مس مأبضه، فعرج يعقوب من وقته، فكذلك يأكل بنو إسرائيل من عروق الفخذ، لأن الله تعالى مسه، ولا يجرؤ منهم أحد فيقول: إن المصارع ليعقوب كان ملكاً، فإن لفظ اسم المصارع له في توراتهم «إلوهيم» وهذا هو اسم الله تعالى وحده بالعبرانية»[2].

الانتقاد السابع: بعد مناقشة الاعتراض السابع:

يقول ابن حزم بعد مناقشته للاعتراض السابع: «(. . .) وهم يصفون عن نبي من أنبيائهم أنه شفى أكلة في عضو إنسان بتين مدقوق وجعله عليه؟ فإذا كان في التين شفاء من بعض العلل فكيف ينكر هذا الخسيس أن يكون

---

(١) المرجع السابق، ج٣، ص٥١ ـ ٥٣.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٥٤ ـ ٥٥.

في العسل أشفية كثيرة، وقد وجدنا في اختلاطهم الذي يسمونه التوراة عن الله تعالى في عدة مواضع أنه إذا بلغ الغاية في مدح أرض القدس التي وعدهم بها، قال: إلا أنها أرض لا تنبع عسلاً ولبناً، ووعدهم فيها بأكل عسل الصخور». ثم يعلق ابن حزم على هذا بقوله: «أفترى إذ ليس في العسل شفاءً أصلاً، إنما وعدهم تعالى بما فيه الداء والبلاء لا بما فيه الشفاء، هذا مع إنكار العيان، وجحد الضرورات في منافع العسل»[1].

الانتقاد الثامن: بعد مناقشة الاعتراض الثامن:

يقول ابن حزم بعد مناقشة الاعتراض الثامن: «(. . .) في التوراة امتنان الله تعالى في صفة الأرض المقدسة بأنها لا تسقى من النيل، كما تسقى أرض مصر لكن من ماء السماء؟ أتراه إنما منَّ عليهم بضد البركة لا بالبركة؟ إن هذا لعجب». ثم يعلق ابن حزم بعد هذا الكلام بقوله: «أما علم أن الأمطار ترطب الأجسام وتذهب بقحلها، وأن بالماء الذي عنصره ماء السماء تزال الأوضار وتطيب الروائح ولولاه ما عمر العالم»[2].

الطريقة الثانية: تخصيص الجزء الأخير من الرسالة لنقد اليهودية:

خصص ابن حزم هذا الجزء الأخير من الرسالة لإبطال معتقدات اليهود، وبيان أوجه الفساد في أخبارهم، ونصوصهم، والحقيقة أنه يتعذر هنا عرض كل تلك المسائل التي ناقشها ابن حزم، وإنما أورد بعضها، كنماذج تعكس طريقة ابن حزم في نقده ودراسته للأديان الأخرى تفادياً للتطويل وطلباً للتوسط بين الإيجاز والإطناب، وهذا بيان لبعض تلك المسائل:

١ ـ اعتقادهم أن الملائكة لا تتكلم إلا العبرانية:

إن مما ذكره ابن حزم أن اليهود يعتقدون أن الملائكة الذين يحصون

---

(١) المرجع السابق، ج٣، ص٥٥ ـ ٥٦.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٥٦.

أعمال العباد لا يفقهون العربية ولا يحسنون من اللغات إلا العبرانية فلا يكتب عليهم كل ما كذبوا فيه بغير العبرانية[1].

٢ ـ تصورهم لبعض ما يتعلق بقصة يوسف عليه السلام:

يقول ابن حزم في بيان تصور اليهود لبعض الحقائق عن قصة يوسف عليه السلام: «(...) أن علماءهم يقولون: إن الله عزَّ وجلَّ إنما ستر عن يعقوب أمر يوسف، وكونه في مصر ثلاثة عشر عاماً كاملاً، لأن أولاد يعقوب لعنوا كل من ينقل إلى أبيهم أن يوسف حي. قالوا: فدخل الله تحت هذه اللعنة إذ أطلع يعقوب على حياة يوسف. (...)، ثم العجب أنهم قالوا في إخوة يوسف إنهم كانوا المخبرين ليعقوب بحياة يوسف، فهكذا في نص الكتاب المسمى عندهم «التوراة» فما نرى اللعنة إلا قد لحقتهم»[2].

٣ ـ نسبة الزنا إلى الأنبياء عليهم السلام:

من الطامات التي ذكرها ابن حزم أن اليهود لا يستحيون أن ينسبوا إلى الأنبياء عليهم السلام الزنا، وأنهم من نسل الزنا، حيث نقل ابن حزم عن التوراة أن يهوذا زنى بامرأة ولده ورشاها على ذلك جدياً من الغنم، ورهنها بالوفاء بذلك عصاه وزناره وخاتمه، وذكر ابن حزم أنه أوقف بعض اليهود على هذه الحقيقة المقررة في كتابهم، فأجابه بأن ذلك كان مباحاً عندهم، ولكن ابن حزم أبطل الزعم بناءً على أن التوراة نصت على أن يهوذا الذي جامعها أمر بها أن تحرق إذا ظهر حملها، وحسب ما قرره إن كان فلم أمر بحرقها؟ كما أن اليهود يذكرون أن من ذلك الزنا حملت بفارص بن يهود الذي من نسله كان داود وسليمان عليهما السلام، وكثير من الأنبياء كعاموص وغيره[3].

---

(١) المرجع السابق، ج٣، ص٥٧.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٥٧.

(٣) المرجع السابق، ج٣، ص٥٨.

٤ ـ مفهوم النكاح عند اليهود وطريق السلالة النبوية:

يقول ابن حزم في بيان تصور اليهود لقضية النكاح وطريق السلالة النبوية التي ينحدر منها أنبياء إسرائيل: «ومن عجائبهم أنهم قالوا: إن كل نكاح كان على غير حكم التوراة فهو زنا، والمتولد منه ولد زنا، حتى إنهم يبيحون لمن تهود من سائر الأديان أن يتزوج أخته من أبيه. ثم لا يستحيون أن يقولوا إن موسى وهارون أخاه تولداً من نكاح عمران بن قاهث بن لاوي عمته أخت أبيه يوخابد بنت لاوي. وأن سارة أم إسحاق كانت أخت إبراهيم ابنة والده تارح، وأن سليمان بن داود كان ابن امرأة زنى بها داود، وولدت منه ابنا من الزنا وتزوجها أو زنى المحمى حتى لم يطلقها. ويقولون: إن الجمع بين الأختين زنا، وأن وطء الإماء بملك اليمين زنا، والمتولد من هذه النكاحات زنا، وهم يقرون أن جميع ولد يعقوب عليه السلام كانوا من أختين نكحهما معاً، وهما ليا وراحيل ابنتا لابان، فولدت له ليا ستة ذكور، وولدت له راحيل يوسف وبنيامين، وأن الأربعة الباقين من ولد يعقوب ولدوا له من زلفاء وبلها، أَمَتَيْ راحيل وليا، وطئهما بملك اليمين لا بزواج أصلاً، لأن في توراتهم أن لابان أخذ عليه العهد عند كوم الشهادة أن لا يتزوج على ابنته، فكلهم من أبناء هذه الولادات. وهاتان مقدمتان تنتج أن جميع بني إسرائيل وجميع اليهود أولاد زنا. فإن قالوا: كان ذلك حلالاً قبل أن يحرم، أقروا بالنسخ، وإن قالوا: إن ذلك خاص لبني إسرائيل مذ أنزلت التوراة، لزمهم ترك قولهم: إن كل مولود في الأمم بخلاف حكم التوراة فهو ولد زنا»[1]. فتعقيبات ابن حزم واعتراضاته ألزم بها اليهود، إما القول بأن جميع بني إسرائيل وجميع اليهود أولاد زنا، وإما القول بالنسخ، وإما ترك القول بأن كل مولود في الأمم بخلاف حكم التوراة فهو زنا والمتولد منه فهو زنا.

---

(١) المرجع السابق، ج٣، ص٥٨.

٥ ـ تقريرهم بأن السحرة فعلوا بسحرهم مثل ما فعل موسى من معجزات:

ورد في التوراة حسب ما قرره ابن حزم أن السحرة فعلوا بالرقي المصري مثلما فعل موسى بن عمران ﷺ من قلب العصا حية، ومن قلب ماء النيل، ومن استجلاب الضفادع إلا البعوض فلم يقدروا عليه، وفي تقرير هذه الحقيقة إثبات خرق العادة إلى غير الأنبياء فإن ذلك مخصوص بالأنبياء عليهم السلام كمعجزات إظهاراً لهم وشهادةً لهم على صدقهم(١).

٦ ـ تقرير بعض الطلاسم في نقل أخبار اليهود:

إن مما ذكره ابن حزم من عجائب أخبار اليهود في التوراة أن فرعون كان بنى في المفاز صنماً يقال له: باعل صفون، وجعله طلسماً باستجلاب بعض قوى الأجرام العلوية ليحيّر به كل هارب من أرض مصر، وأن ذلك الطلسم حيّر موسى وهارون وجميع بني إسرائيل حتى تاهوا أربعين سنة في فحص التيه إلى أن ماتوا ملوكهم في المفاز، أولهم عن آخرهم، حاشا يوشع بن نون الأفراهيمي، وكالب بن يوفنا اليهوداني. وفي هذا النقل تخريف وهوس لما فيه من زعم من أن الصناعة الآدمية السحرية تغلب القدرة الإلٰهية وتعجز الأنبياء والمرسلين حتى يموتوا تائهين(٢).

٧ ـ نسبة جريمة عبادة العجل إلى هارون:

يقول ابن حزم في بيان حادثة عبادة العجل وكيفية نسبتها إلى هارون في غياب موسى عليه السلام: «(. . .) معاذ الله أن يقول لبني إسرائيل في مغيب موسى: اقلعوا أقراط الذهب عن آذان نسائكم ومواليكم وأولادكم وبناتكم، إيتوني بها. ففعلت العامة ما أمر به وأتوا بالأقراط إلى هارون، فلما أُقبِضَها أفرغها وجعل لهم منها عجلاً، فلما بصر به هارون بنى مذبحاً

---

(١) المرجع السابق، ج٣، ص٥٩.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٥٩.

بين يديه وصرخ مسمعاً: غدا عيد السيد. ثم ذكر بعد فصول بأن موسى عليه السلام وجد بني إسرائيل عراة بين يدي العجل يتغنون ويرقصون، وكان عراهم هارون بجهالة قلبه»[1]. وفي هذا كذب وافتراء لنسبة هذه الأفعال الشنيعة إلى نبي مرسل، وكيف يأمر قومه أن يعبدوا عجلاً، ويرقص هو وهم تعظيماً للعجل.

٨ ـ نسبة بعض الروايات الشنيعة إلى الله تعالى:

● يقول ابن حزم في بيان بعض الروايات الشنيعة التي نسبها اليهود إلى الله تعالى: «(. . .) قولهم في كتاب لهم: يعرف (بشعر توما) أن تكسير ما بين جبهة خالقهم إلى أنفه كذا وكذا ذراعاً. قالوا في كتاب لهم من (التلمود) وهو فقههم ـ يسمى: (سادر ناشيم) ومعناه: حيض النساء: أن في رأس خالقهم تاجاً من كذا وكذا قنطاراً من الذهب، وإن صديقون الملَك هو يُجلس التاج على رأس خالقهم، وإن إصبع خالقهم خاتماً تضيء من فصه الشمس والكواكب»[2].

● ومما نسبوه في التوراة إلى الله تعالى أن الله تعالى أمرهم أن يضربوا القرن ضرباً خفيفاً، حتى إذا لقوا العدو فليضربوا القرن بشدة ليسمعه فيبصرهم[3]. ولا يخفى ما في هذه الرواية من سخف واستهزاء بنسبة هذه الأفعال إلى الله تعالى من غير تقدير لصفاته العليا.

٩ ـ تشبيه الخالق بالمخلوق:

يقول ابن حزم: «ومن عجائبهم في الكتاب المسمى عندهم: «التوراة» أن موسى عليه السلام مجد الله تعالى يوم أغرق فرعون فقال في تمجيده: ذلك قولي ومديحي للسيد الذي صار لي مسلماً، هذا إلا هي أمجده وإله

---

(١) المرجع السابق، ج٣، ص٦٠.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٦٤.

(٣) المرجع السابق، ج٣، ص٦٦.

آبائي أعظمه، السيد قاتلَ كالرجل القادر». وقد علق ابن حزم على هذه الرواية بقوله: «أفيسوغ لذي عقل أن ينسب إلى نبي الله تعالى أنه شبه قوة ربه عزَّ وجلَّ بقوة الرجل القادر؟ وهل في الإفتراء أعظم من هذا لو عقلوا؟»[1]. وفي هذا التمجيد تشبيه الله تعالى بالرجل القادر الذي لا يقول به نبي مرسل.

تعليق وتعقيب:

هذه خلاصة المنهج الذي سلكه ابن حزم في انتقاده ورده على ابن النغريلة اليهودي، وكما هو ملاحظ أن هناك طريقتان سلكهما ابن حزم في ذلك، الطريقة الأولى: نقض وإبطال عقائد اليهود عقب مناقشة كل اعتراض لابن النغريلة مباشرة، والطريقة الثانية: تخصيص الجزء الأخير لنقض بعض عقائد اليهود.

ومن خلال انتقادات ابن حزم لبعض عقائد اليهود يمكن ملاحظة ما يلي:

١ ـ اقتصار ابن حزم على بعض طوام اليهود وعجائبهم من الأخبار، والاعتقادات الواردة في التوراة والتلمود، وهذا يرجع إلى طبيعة الرسالة، حيث إنها تؤدي المقصود بإيراد بعض التناقضات في روايات وأخبار اليهود دون تقصيها بشرح موسع.

٢ ـ أن بعض هذه الأخبار الواردة في هذه الرسالة مذكورة في كتاب «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، وقد صرح بهذا ابن حزم في رسالته حيث قال: «وقد ذكرنا في كتابنا الموسوم بالفصل في الملل والنحل الفصل الذي في توراتهم في...»[2].

٣ ـ ومن هذه المسائل التي ذكرت في كتابه «الفصل» الانتقاد الذي

---

(١) المرجع السابق، ج٣، ص٦١.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٦٤.

أورده ابن حزم على اليهودية بعد مناقشة اعتراض ابن النغريلة الثاني، حيث ذكر المسألة نفسها هناك[1]. ومنها أيضاً: مسألة البداء التي ذكرها بعد مناقشته لاعتراض ابن النغريلة الخامس، فقد ذكر المسألة نفسها في كتابه الفصل[2]. ومنها أيضاً ما ذكره في الجزء الأخير من رسالته في مسألة اتهام هارون باتخاذ العجل لبني إسرائيل فقد ذكر المسألة نفسها هناك[3].

والذي يبدو أن جل المسائل التي ذكرها ابن حزم لا تخرج عن إطار المادة العلمية الموجود في كتابه «الفصل بين الأهواء الملل والنحل»، ذلك أن هذا الأخير ألفه قبل رسالته الموسومة بالرد على ابن النغريلة اليهودي، وإن هذا الحكم لم يستند على الاستقراء التام لكل نصوص الرسالة ومراجعتها بنصوص كتاب «الفصل بين الأهواء والملل والنحل»، والله تعالى وأعلم.

٤ ـ أسلوب المشاكلة الذي استخدمه ابن حزم حيث وظف ذات الأسلوب الذي اعتمده ابن النغريلة، وفي ذلك حجة بالغة حيث يقارع ابن حزم خصمه بالمنهج والمسلك الذي استخدمه ووظفه في هجومه على النصوص القرآنية، إلا أن منهج ابن النغريلة مبني على التوهم والهوس يتأتى معه الجمع والتوجيه بتصريف الآيات وحملها على محامل تفسيرية ولغوية ذكرها العلماء بخلاف التعارضات التي أوردها ابن حزم على ابن النغريلة ففيها دقة وإحكام وتعارض جلي يعجز ابن الغريلة عن توجيهها وردها إن أراد.

---

(١) انظر: ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، عبدالرحمٰن عميرة (السعودية: مملكة مكتبات عكاظ، ط١، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)، ج١، ص٢٠٧.

(٢) انظر: ابن حزم، **الفصل بين الملل والأهواء والنحل**، ج١، ص١٨١.

(٣) انظر: المرجع السابق، ج١، ص٢٥٦.

الفصل الرابع

تقويم رسالة ابن حزم في الرد على ابن النغريلة اليهودي

ويحتوي على خمسة مباحث:

المبحث الأول: تقويم الرسالة من الناحية المنهجية.

المبحث الثاني: تقويم الرسالة من الناحية العلمية.

المبحث الثالث: معالم المنهجية البحثية عن ابن حزم.

المبحث الرابع: فقه طبائع النفس والعلم بعيوبها عند ابن حزم.

المبحث الخامس: مقاربة بين منهج رسالة ابن حزم في الرد على ابن النغريلة اليهودي وبعض فصول الفصل في الأهواء والنحل.

المبحث الأول
تقويم الرسالة من الناحية المنهجية

كان منهج ابن حزم في هذه الرسالة مناسباً لطبيعة ما تضمنته دعاوى ابن النغريلة اليهودي، حيث إن رسالة هذا اليهودي كانت مشحونة بالتحامل على القرآن الكريم، ومستهدفة إثارة الشكوك والشبهات في كلام الله تعالى، بدعوى وجود التناقض فيها، بحيث لا يمكن الجمع بينها، وفي مثل هذه الشبهات لا يصلح معها إلا منهج الرفض والدفاع والتبرير، ثم النقد والنقض والإبطال، وهو منهج اللهوتيين العقديين، بمعنى رفض كل الشبهات والدفاع عن حمى العقائد وقداستها، وتبرير تلك الشبهات التي لوحظت على النصوص المقدسة، ثم الانتقال إلى مرحلة الهجوم والنقد والنقض وإبطال عقائد الخصم، وهذا ما رأيناه في منهج ابن حزم من خلال هذه الرسالة، حيث إن ابن حزم ارتدى لباس المتكلمين، ونافح عن قداسة الوحي وحرمته، وإنما كان منهج ابن حزم مناسباً لأن في فترات التحدي والتدافع لا يصلح إلا المنهج اللاهوتي العقدي الذي ينكفئ على نفسه، ولا يرى صدق العقائد إلا في دائرته الدينية.

كما اتسم منهج ابن حزم بالتوازن العلمي والمنهجي حيث إن القسم الأول خصصه لمعالجة الإشكال المثار من قبل الخصم، وهو دعوى التناقض في كلام الله تعالى، ثم حاول دفعه بتوجيه النصوص القرآنية توجيهاً يرفع به الإشكالات الواردة عليه، ثم خصص القسم الثاني لبيان أباطيل عقائد الخصم، وفساد تصوراتهم وجعل التوراة موضع بحث ودائرة الجدل

والنقاش، مشاكلاً في منهجه منهج ابن النغريلة الذي جعل القرآن موضعاً للجدل والنقاش.

وقد سلك ابن حزم في منهجه عند انتقاده لمعتقدات اليهود طريقتين؛ الطريقة الأولى: وهي انتقاد نصوص التوراة، وبيان أوجه التناقض فيها على طريقة ابن النغريلة في انتقاده لنصوص القرآن الكريم، وذلك عقب رد ابن حزم مباشرة على الاعتراضات، واحداً بعد الآخر، والطريقة الثانية: هو تخصيص الجزء الأخير من الرسالة لانتقاد العقائد اليهودية، وهو الذي أسماه بـ: الطوام. وهذا النقد كان موجهاً إلى ابن النغريلة اليهودي مبطلاً بذلك كل شبهاته وأوهامه ودعاويه ووساوسه، وقد كان ابن حزم موفقاً في استخدام هذا المنهج لأن طبيعة رسالة ابن النغريلة وما تتضمنه من أفكار تقتضي توظيف هذا المنهج المناسب.

أما المنهج الثاني وهو المهم فهو منهج نقاد النصوص، والذي وجهه ابن حزم إلى نصوص التوراة وما تضمنته من روايات وأخبار، وإن كان ابن حزم قد سلط الضوء في هذه الرسالة على النقد الداخلي للنصوص، لأنه ليس بصدد دراسة نص ابن النغريلة بوصفه وثيقة دينية، وإن كان قد أظهر هذا المنهج بصورته الواضحة في كتابه الفصل.

وإذا كانت دعوى اليهود قائمة على أن هذه التوراة تنسب إلى موسى عليه السلام حيث جاء في سفر التثنية: وكتب موسى هذه التوراة وسلمها إلى الكهنة من بني لاوى حاملي تابوت عهد الرب. لكن ابن حزم من خلال الأخبار التي أوردها والروايات التي ناقشها أثبت أن هذه الأسفار الخمسة الرائجة بين اليهود ليس هي التي أوحاها الله تعالى إلى موسى، وأنها غير ثابتة له بالسند المتصل الذي ترويه الكافة التي يستحيل تواطؤها على الكذب، وبذلك فإن النسبة ضرب من الكذب والاختلاق والذي كتب التوراة هو عزرا الورّاق[١].

---

(١) ابن حزم، **الفصل بين الأهواء والملل والنحل**، ج١، ص٢٨٨.

وكانت مناقشات ابن حزم في نقده للتوراة أبين وأوضح في كتابه «الفصل»، وإن كان ما أورده في هذه الرسالة لا يقل أهمية عن ذلك، وقد أحال ابن حزم في نهاية رسالته إلى كتابه «الفصل» لمن أراد تتبع تفاصيل المسائل ودقائق أخبار اليهود.

ومن خلال بيان ابن حزم لمختلف المسالك التي سلكها في تقريره لقواعد منهج النقد الداخلي للنصوص الدينية. فإن الرسالة ومعها كتاب الفصل تكشف عن المنهج العلمي الرصين الذي اتبعه ابن حزم والتزمه في بيان فساد أخبار نصوص الكتاب مستعملاً النظائر، ومعتمداً على استقراء النصوص منتهياً إلى أن التوراة مختلقة وأنها تاريخ مؤلف بعد موسى بقرون.

وبناءً على ما قدمنا فإن منهج النصوص لا يعتبر أحد المناهج التي وضعتها الفلسفة الغربية الحديثة كما يذهب إلى ذلك حسن حنفي في مقدمة ترجمته لرسالة سبينوزا. حيث يقول: «يعتبر النقد الخارجي للكتاب المقدس أحد المناهج العلمية التي وضعتها الفلسفة الحديثة، كما يعتبر من أهم مكاسب الحضارة الأوروبية بالنسبة لدراسة التوراة والإنجيل، نتجت عن تأليه العقل في القرن السابع عشر وإخضاع الطبيعة له»[1]. بل يمكن القول أن ابن حزم قد سبق الفلاسفة الغربيين أمثال: ويلهاوزن، وقراف، وباروخ سبينوزا بعدة قرون، ولا يستبعد أن يكون هؤلاء الفلاسفة قد أفادوا من أعمال ابن حزم في دراساته للأديان، إلا أن هؤلاء الفلاسفة يرجع لهم فضل تطوير نظرية نقد النصوص الدينية، وإن كان ابن حزم وهؤلاء الفلاسفة ينتهون إلى نتيجة واحدة، وهي أن التوراة صنعة بشرية، ومؤلف تاريخي ألف بعد موسى عليه السلام بعدة قرون وإن عزرا الورّاق هو الذي وضعه.

وإذا أردنا أن نقارن بين واحد من هؤلاء الفلاسفة وهو سبينوزا أكبر فيلسوف يهودي قام بنقد أسفار العهد القديم وابن حزم، فإنه يمكن ملاحظة ما يلي:

(١) من مقدمة الرسالة، ص١٨ نقلاً عن **منهج نقد النص**، ص٤٥ للشرقاوي.

- إن كل من ابن حزم وسبينوزا قد اتبعا المنهج التحليلي النقدي في دراسة نص الأسفار الخمسة باعتباره وثيقة بالغة الأهمية، لأنه النص الديني المقدس عند اليهود والنصارى معاً، وقد وظفا النقد الخارجي والنقد الداخلي لذلك الغرض[١].

- تشابههما في منهج النقد الداخلي للنص، ووصولهما إلى نتائج واحدة.

- اتفاقهما على أن التوراة تاريخ مؤلف بعد موسى بفترة طويلة، وأن هناك مؤرخاً هو الذي جمع مادة التوراة وهو عزرا الوراق أو الناسخ.

الوحدة المنهجية في ردود ابن حزم على تعدد خصومه في أصول الدين والفلسفة وعلم الكلام:

هناك وحدة منهجية في ردود ابن حزم تخرجها عن الارتجالية، حيث إن النسق المنهجي في ردود ابن حزم نجده موحداً يأخذ صورة واحدة وإن اختلفت تفاصيل ودقائق تلك الردود، حيث تتجلى هذه الوحدة في رده على ابن النغريلة وفي رده على اليهود والنصارى وعلى الفلاسفة مثل الكندي، والمتكلمين ومختلف الفرق الكلامية الأخرى.

كان ابن حزم مجادلاً متمرساً يدافع عن أفكاره، ولا يفرق ابن حزم في إطار دفاعه عن أفكاره التي يؤمن بها بين طبيعة خصمه، فقد وجدنا أصنافاً مختلفة منهم اليهود والنصارى والمتكلمين والفلاسفة ومختلف الفرق الكلامية، وهذا يدل من جهة على سعة اطلاع ابن حزم في أصول الدين وعلم الكلام والفلسفة والمنطق، والعلوم العقلية، وفضلاً عن أصول الدين وعلومه فلم يسلم كذلك خصومه في علوم الشريعة من ردوده وبخاصة علماء الفقه وأصول الفقه، وهو يدل على تمكنه كذلك في العلوم النقلية. وهذا التعدد والاختلاف في خصوم ابن حزم جعله يزداد تمكناً وصرامة في التعامل مع خصومه وكانت هذه الردود الحزمية قائمة على نسق علمي

---

(١) الشرقاوي، **منهج نقد النص**، ص٦٩.

ومنهجي صارم أشار إليه سالم يفوت بقوله: «إقامة علوم الشرع، ومن بينهما الفقه وأصوله على القطع بدل الظن، وعلى اليقين بدل التخمين، وضبط القواعد المتبعة في العلوم الدينية العربية الإسلامية، وهو مقصد لا يتحقق إلا بالاستعانة بالمعقول ممثلاً في علوم الأوائل ومن بينهما المنطق، من حيث هو أداة ضابطة للتفكير، تضفي عليه الصرامة والدقة الضروريتين للحفاظ على هوية الشرع وعلى كماله، وحمايته من خطر الإضافات والزيادات، لا في المستوى الشرعي فحسب، بل حتى في المستوى العقدي، حيث خطر التأويلات وتهديدها، ممثلاً في الغنوص بشتى إشكاله وصوره مما يتطلب دعم العقيدة بالمعقول، مجسماً في علم أرسطو وفلسفته، بناء الشرع على القطع ودعم المنقول بالمعقول»(١). ونشير هنا إلى بعض ردود ابن حزم على مخالفيه.

١ ـ رد ابن حزم على الكندي والرازي:

لا شك أن من يرد على الكندي ينبغي له أن يكون في مستوى فهم كتبه ونصوص وآرائه الفلسفية، كما أن الرد كذلك ينبغي أن يكون في قالب فلسفي، يفهمه أصحاب هذا الفن، بمعنى أن الذي يرد على الفلاسفة ينبغي أن يكون فيلسوفاً أولاً لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، فلا بد من إتقان الفن وفهمه كي يكون الناقد على مقدرة من فهم مقاصد النصوص ومضامينها، كما فعل الغزالي وغيره. وهذا ما يجعل ابن حزم فيلسوفاً من الطراز الأول لارتقائه للرد على الكندي الفيلسوف، «ومعظم الأفكار الواردة في كتاب الكندي هي أفكار مستقاة في غالبيتها من أرسطو ومزجت ببعض المعطيات المقتبسة من أفلوطين والفلسفة الفيضية»(٢). كما أن في إطار رد ابن حزم على الكندي كان يحاول عرض آرائه وشرحها أولاً لإيضاحها وإبرازها، وهي بمثابة شروح نصوص فلسفية من فيلسوف، يقول سالم

---

(١) سالم يفوت، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، ص٤٣٨.

(٢) المرجع السابق، ص٣٠١.

يفوت: «يمكن القول بصفة عامة أن جوهر النقد الذي وجهه ابن حزم للكندي يتعلق بالطريقة التي سلكها هذا الأخير في الاستدلال والنظر، والتي هي طريقة متشعبة بأساليب المتكلمين، لا سيما المعتزلة الذين استوعب الكندي مناهجهم وكيفيتهم في تناول قضايا علم الكلام، وهذا ما جعله يخلط أرسطو الذي يعتمده كثيراً بعلم الكلام، ويتجلى لنا هذا الخلط بكيفية جلية، في الأسلوب الذي دافع به الكندي عن نظريته في تنزيه الواحد الحق، بسلب جميع الصفات عنه متبعاً في ذلك المعتزلة مع الحفاظ في نفس الوقت على مفهوم الله الأرسطي من حيث محرك أول أو واحد حق»[1]. كما كان يعتبر سالم يفوت أن ابن حزم كان صاحب الفضل في التمهيد لظهور وتطور المدرسة الفلسفية بالمغرب حيث يقول: «وعليه؛ فإن ابن حزم ومنهجه النقدي كان تمهيداً لظهور المدرسة الفلسفية بالمغرب ومقدمة لها، أنه مرحلة كانت لازمة من أجل التفويض والهدم بغية تصفية الحساب مع طريقة محددة في التناول سلكها الفكر الفلسفي بالمشرق، ما لبث أن أعقبتها مرحلة أكثر نضجاً، لم تكتف بإبراز العيوب المنهجية وبالرد والنقد والاعتراض، بل تعدت ذلك إلى التجاوز، تجاوز أسلوب الإنتاج وطريقة التفكير المهيمنين على ذلك الفكر»[2]. ومما يؤكد تمكن ابن حزم من العلوم العقلية وعلى رأسها الفلسفة هو رده على فيلسوف آخر وهو الرازي حيث رد على كتابه «العلم الإلٰهي»، حيث بسط الرازي الكلام عن القدماء الخمسة الله والنفس والهيولى والزمان والمكان، ويعلق سالم يفوت على نقد ابن حزم على الرازي بقوله: «نلاحظ أن نقد فلسفة الرازي كان يتم باسم أرسطو، ورجوعاً إليه بوصفه المعلم الأول والناطق باسم ميتافيزيقا العقل، وأن هذا الجنوح الذي طبع الفكر الفلسفي في المغرب والأندلس نحو العقل ابتداء من ابن حزم حتى ابن رشد لهو جنوح لا ينبغي فهمه في حدود فلسفية فقط ألا وهي تلك التي تتعلق بالتصدي للفيضية والهرمسية

(١) المرجع السابق، ص٣٠٢.
(٢) المرجع السابق، ص٣١١.

والأفلاطونية المحدثة والتي تحشر جميعاً تحت ما يدعى بـ: ميتافيزيقا النفس، بل ينبغي كذلك فهمه في حدود سياسية تاريخية»[1]. وهذا ما يؤكد اطلاع ابن حزم على فلسفة المعلم الأول.

٢ ـ رد ابن حزم على المتكلمين:

خصص ابن حزم جزءاً من ردوده لعلماء الكلام حيث انتقد مختلف قضاياهم وعاب مسلكهم ومنهجهم في هذا العلم، ولم تكن الانتقادات التي أوردها ابن حزم لعلماء الكلام والمتكلمين موجهة فقط لبلاد الأندلس، ولكن شملت المشارقة المتكلمين، يقول سالم يفوت في تأكيد هذه الحقيقة: «إن ردود ابن حزم على المتكلمين ومناقشته لمختلف قضاياهم وانتقاده لأسلوبهم في طرحته الأخيرة وتناولها، كل ذلك يسمح لنا بالقول بأن المستهدف لديه أو المخاطب ليس هم بعض متكلمي الأندلس أو بعض حملة الأفكار الكلامية من مواطنيه، فوراء هؤلاء جميعاً كان يجثم مخاطب آخر معني بالنقد إليه يتوجه الخطاب وتتجه الصيحة معلنة ضرورة تجاوز إشكالية علم الكلام، لأنها بالذات إشكالية جدلية وليست برهانية، هذا المخاطب هم المتكلمون المشارقة ومن يدور في فلكهم أحياناً من المغاربة»[2]. ويعتبر بعض الدارسين لفكر ابن حزم الفلسفي أن منظوره إلى علم الكلام بمختلف الانتقادات التي يحمله يشكل مشروع علمي عام[3].

ومن الانتقادات التي وجهها ابن حزم للمتكلمين منهج القياس الذي اتبعه المتكلمون والتي تتخذ صورة استدلال بالشاهد على الغائب أو قياس الغائب على الشاهد، وهو منهج رفضه ابن حزم واعتبره أحد الإشكاليات الجوهرية في طريقة المتكلمين في تناول قضايا علم الكلام والعقيدة وأصول

---

(١) المرجع السابق، ص٣١٤.

(٢) المرجع السابق، ص٣١٧.

(٣) انظر: سالم يفوت، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، ص٣١٨. الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص٣٠٢.

الدين، وهي تقوم على فكرة تسوية الغائب بالشاهد والخالق بالمخلوق[1]. ومن المسائل التي رد فيها على المتكلمين الجزء الذي لا يتجزأ، وهي مسألة كلامية بحثها الفلاسفة وعلماء الكلام واختلفت فيها آراؤهم فيها، وقد تصدى ابن حزم بمختلف الحجج للرد على المتكلمين القائلين بالجوهر الفرد، حيث يقول ابن حزم في بيان هذا المذهب: «ذهب جمهور المتكلمين إلى أن الأجسام تنحل إلى أجزاء صغار، ولا يمكن ألبتة أن يكون لها تجزؤ، وأن تلك الأجسام جواهر لا أجسام، وذهب النظام وكل من يحسن القول من الأوائل إلى أنه جزء وإن دق، إلا وهو يحتمل التجزؤ أبداً بلا نهاية وأنه ليس في العالم جزء لا تتجزأ وأن كل جزء ينقسم الجسم إليه فهو جسم أيضاً وإن دق أبداً»[2]. وفي إطار رده استخدم ابن حزم المنهج نفسه عند الرد على خصومه، وقد مهد لمسلكه برد عام مجمل قال فيه: «وعمدة القائلين بوجود الجزء الذي لا يتجزأ خمس مشاغب وكلها راجع بحول الله تعالى وقوته عليهم، ونحن إن شاء الله عزَّ وجلَّ نذكرها كلها، ونتقصى لهم كل ما موهوا به ونرى بعون الله عزَّ وجلَّ بطلان جميعها بالبراهين الضرورية، ثم نرى البراهين الصحاح على صحة القول بأن كل جزء فهو يتجزأ أبداً، وأنه ليس في العالم جزء لا يتجزأ أصلاً»[3]. وفضلاً عن هذه المسألة فهناك مسائل أخرى كثيرة في علم الكلام مثل: مسائل الذات والصفات، وبعض قضايا الألوهية الأخرى كانت موضع جدل وبحث ونقاش بين ابن حزم والمتكلمين بسطها في مدونته الفصل.

وعند فحص مجمل الردود التي أوردها ابن حزم نجد بصمات المنهج العلمي الذي أشرنا إليه في إطار رده على ابن النغريلة اليهودي واضحاً هنا أيضاً منها: قوله خمس مشاغب تحديد لعدد الأدلة وحصر لها، ومنها نعته لهذه الأدلة بالمشاغب وفيه استخفاف واستهجان بالأدلة، وقوله: «نذكرها

(١) انظر: سالم يفوت، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، ص٣١٩.
(٢) ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج٢، ص٢٢٣.
(٣) المرجع السابق، ج٢، ص٢٢٣.

كلها وننقصى لهم كل ما موّهوا به» فيه تحديد لسمة أخرى في منهجه وهي ذكر جميع الاعتراضات بدون استثناء، وتقصيها وتتبعها. وقوله: «ونرى بعون الله عزَّ وجلَّ بطلان جميعها بالبراهين الضرورية» وفي هذا إشارة لبيان الغرض من التقصي وهو بيان أوجه البطلان فيها، كما أن التقصي مبني على البراهين الضرورية الدامغة وليس مجرد دعوات يدعيها. وفي قوله: «ثم نرى بالبراهين الصحاح» إشارة إلى أدلته وبراهينه فيها متانة وقوة تقصم أدلة خصمه.

٣ ـ رد ابن حزم على الفرق الكلامية:

لم تسلم الفرق الكلامية الأخرى من ردود ابن حزم الأندلسي مثل: الشيعة والخوارج والمعتزلة وغيرهم، وقد حدد ابن حزم في إطار حديثه عن الفرق تقسمية خماسية لملة الإسلام وهي أهل السنَّة، والمعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج، ثم افترقت كل فرقة من هذه الفرق إلى فرق كثيرة، وكان سبب افتراق أهل السنَّة في الفتيا ونبذ يسيرة في الاعتقادات، والفرق الأخرى اختلفت عن أهل السنَّة في مسائل مختلفة بعضه فيها مخالفة بعيدة وفي بعضها الآخر مخالفة قريبة(١). وذكر ابن حزم مختلف تلك الفرق محدداً مدى قربها أو ابتعادها من أهل السنَّة فقال: «فأقرب فرق المرجئة إلى السنَّة من ذهب مذهب أبي حنيفة النعمان بن ثابت الفقيه ـ رحمه الله تعالى ـ في أن الإيمان هو التصديق باللسان والقلب معاً، وأن الأعمال إنما هي شرائع الإيمان وفرائضه فقط، وأبعدهم جهم بن صفوان وأبو الحسن الأشعري ومحمد بن كرام السجستاني، فإن جهماً والأشعري يقولون: «إن الإيمان عقد بالقلب فقط، وإن أظهر الكفر والتثليث بلسانه»، وعبد الصليب في دار الإسلام بلا تقية، ومحمد بن كرّام يقول: «هو القول باللسان وإن اعتقد الكفر بقلبه»، وأقرب فرق المعتزلة إلى أهل السنَّة أصحاب الحسين بن محمد بن النجار وبشر بن غياث المريسي ثم أصحاب ضرار بن عمرو،

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٢٦٥.

وأبعدهم أبي الهذيل العلاف. وأقرب مذاهب الشيعة إلى أهل السنَّة المنتمون إلى أصحاب الحسن بن صالح بن حي الهمذاني الفقيه القائلون بأن الإمامة في ولد علي ـ رضي الله عنهم ـ والثابت عن الحسن بن صالح ـ رحمه الله ـ هو قولنا: إن الإمامة في جميع قريش، وتولى جميع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ، إلا أنه كان يفضل علياً ـ رضي الله عنه ـ على جميعهم. وأبعدهم الإمامية. وأقرب الخوارج إلى أهل السنة أصحاب عبدالله بن يزيد الأباضي الغزاري الكوفي، وأما أصحاب أحمد بن خابط وأحمد بن باسوس والفضل الحدثي والغالية من الروافض والمتصوفة والبطيحية أصحاب أبي إسماعيل البطيحي ومن فارق الإجماع من العجاردية وغيرهم فليسوا من الإسلام في شيء من أهله، بل كفار بإجماع الأمة»[1]. وبناءً على هذا التصنيف الحزمي للفرق الكلامية بدأ ابن حزم كعادته في تعقب آراء تلك الفرق ومذاهبهم بالتتبع والاعتراض والنقد والتوجيه بمختلف الأدلة العلمية حسب المنهج الذي أرساه في أصول الدين.

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٢٦٦، ٢٦٧.

المبحث الثاني
تقويم الرسالة من الناحية العلمية

لست بصدد تقويم علوم ابن حزم ومعارفه، فهو أحد أئمة الإسلام وعلمائه الذي جمع شتى العلوم والمعارف والفنون نال بها الإمامة في الدين، رزقه الله بها تعالى شرف الدفاع عن دينه، وإنما هذه بمثابة ملاحظات تقويمية تتعلق بهذه الرسالة التي بين أيدينا، وذلك استكمالاً لمتطلبات البحث العلمي من الناحية المنهجية.

أولاً: ملاحظات على شخصية ابن حزم العلمية:

لا شك أن ابن حزم عالم محقق اجتمعت في شخصيته أهم السمات التي جعلت منه مجادل جريء ومناظر لبيب وخصم لدود يمتاز بلباقة في توظيف فكره الديني والعقلي والنقدي في الانتصار لآرائه وتعزيز اتجاهه ومذهبه بمختلف الأدلة النقلية والبراهين العقلية التي تقوي من شوكته وتوهن شوكة خصمه، ويظهر ذلك واضحاً من خلال رسالة ابن حزم في الرد على ابن النغريلة اليهودي، حيث يظهر ابن حزم بشخصية علمية، اتصفت بجملة من الصفات، التي عرف بها بين أهل العلم، ويمكن الإشارة إليها في جملة من النقاط، وهي:

١ ـ شدة لسان ابن حزم على مخالفه، حيث وصف ابن النغريلة في رسالته بكل أوصاف الذل والهوان والجهالة، وهذا في مواطن مختلفة ومتعددة وكثيرة من رسالته، حيث لم يكتف ابن حزم بأن ينتقص منه في

موضع واحد من رسالته، وإنما يسبه ويشتمه في كل موضع يذكر فيه اسمه.

منها قوله عند رده على الاعتراض الأول: «فكان أول ما اعترض به هذا الزنديق المستسر باليهودية»[١]. ومنها قوله: «لو كان لهذا الجاهل الوقاح»[٢]. ومنها قوله: «ولكن لو تذكر هذا المالق الجاهل»[٣]. ومنها قوله: «وليت شعري أين كان هذا الخسيس المائق»[٤]. ومنها قوله: «ثم ذكر هذا الزنديق الجاهل»[٥]. ومنها قوله: «ولكن هذا الوقاح المجنون لو تدبر في كذبهم المفترى»[٦]. ومنها قوله: «كان يلزم هذا الخسيس أن لا يتكلم في لغة لا يحسنها، ولكن أبى الله تعالى إلا أن يكشف سوءته ويبدي عورته»[٧]. ومنها قوله: «ولو تدبر هذا الأنوك تدبر ما في باطلهم المبتدع وهجرهم الموضوع الذي يسمونه توراة»[٨]. إلى غير ذلك من ألوان السب والشتم والازدراء والاستهجان التي لون بها رسالته كلما ذكره.

يقول ياقوت الحموي في وصف جدال ومناظرة ابن حزم: «وكان يحمل علمه هذا ويجادل من خالفه فيه على استرسال في طباعه ومذل بأسراره واستناد إلى العهد الذي أخذه الله على العلماء من عباده لتبيننه للناس ولا تكتمونه، لم يك يلطف صدعه بما عنده بتعريض، ولا يزفه بتدريج، بل يصك به معارضه صك الجندل، وينشقه متلقيه إنشاق الخردل، فينفر عنه القلوب، ويوقع به الندوب»[٩].

٢ ـ اطلاع ابن حزم على قضايا الأديان ومسائلها وعلوم الملل والنحل،

---

(١) ابن حزم، **رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي**، ج٣، ص٤٣.
(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٤٣.
(٣) المرجع السابق، ج٣، ص٤٥.
(٤) المرجع السابق، ج٣، ص٤٨.
(٥) المرجع السابق، ج٣، ص٥٠.
(٦) المرجع السابق، ج٣، ص٥١.
(٧) المرجع السابق، ج٣، ص٥٣.
(٨) المرجع السابق، ج٣، ص٥٤.
(٩) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج٤، ص١٦٥٥.

ويشهد لهذا فضلاً عن رسالته كتابه «الفصل بين الملل والنحل» لا سيما من خلال إيراده التناقضات الواردة في نصوص التوراة ونقضه لكثير من الأخبار والروايات دراية ورواية تمحيصاً وتدقيقاً، مما يدل على امتلاكه ناصية المادة العلمية في ما يسمى اليوم بـ: مقارنة الأديان، أو دراسة الأديان المقارنة.

ـ قوة معارضة ابن حزم ومقدرته على الجدال والمناظرة، «ومن خصائص هذا الأسلوب دقته في المناقشة حتى يسد كل مسلك على معارضه ولا يترك له منفذاً ينفذ منه، لاستيفاء الحجج العقلية والمنطقية، وقد اتضح ذلك في مناقشته نصوصاً من التوراة والإنجيل وبيان ما فيها من تحريف وخلط»[(١)].

ـ كفاءة ابن حزم العلمية، ومقدرته الجدلية، واستيعابه لقواعد الجدل والمناظر والتي منها:

- أمانة ابن حزم في عرض رأي المخالف.
- سلامة بيان الرأي وتوضيحه.
- بيان خلل رأي المخالف وضعفه.
- بيان وجه دليل المخالف.
- قوة الرد المحكم والرصين.
- سلامة الاستدلال وقوة البرهان.
- حسن توجيه التعارض ودفعه.

ثانياً: مضمون المعارف والعلوم التي تضمنتها رسالة ابن حزم:

أولاً: الطريقة الجدلية في تفسير ابن حزم:

كان ابن حزم يمثل مدرسة المفسرين من خلال رده على الشبهات التي أوردها ابن النغريلة، حيث قام بتفسير تلك الآيات القرآنية، جامعاً بينها مما ظاهره قد يفضي إلى التناقض عند أول وهلة لمن لم يمعن النظر والتأمل في

---

(١) مقدمة التحقيق، ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج١، ص٢٩.

النص القرآني، وقد وفق ابن حزم في بيان مقاصد الشارع من تلك الآيات القرآنية، وفي تجلية تلك النصوص من اللبس الذي قد يقع، ولا شك أن ابن حزم قد استفاد من كتب المفسرين المتقدمين وأقوالهم الذين بحثوا هذه الآيات، وجاء كلامه موافقا لما قاله علماء التفسير عند بيانهم لمعاني هذه الآيات، وهذا يدل على سعة اطلاع ابن حزم، وكونه عقلاً موسوعياً جامعاً لعلوم مختلفة تمكنه في النظر في أي فن أو علم. إلا أن ابن حزم غلب عليه الإيجاز والاختصار لتناسب هذا المنهج مع طبيعة الرسالة وحجم المادة العلمية التي تناولها فيها حسب ما أثاره ابن الغريلة في كتابه. وما يؤكد اطلاع ابن حزم على أقوال العلماء في هذه المسائل ارتباط حركة الطعن في القرآن الكريم بفرق إسلامية ويهودية ونصرانية عبر فترات مختلفة من التاريخ الإسلامي وتخصيص بعض العلماء مصنفات خاصة بذلك عالجت مختلف الموضوعات المشابهة لما أثاره ابن النغريلة مثل: الانتصار للباقلاني وتأويل مشكل القرآن الكريم لابن قتيبة وغيرهما. وفضلاً عن ذلك فإن ابن حزم أصولي وطبيعة ذلك تقتضي اطلاعه على ما يسميه علماء الأصول بالمشكل الذي يعتبر أحد مباحث الألفاظ في أصول الفقه، وهذا يؤكد تزود ابن حزم بمختلف المصار الشرعية التي تعرضت لأمثال هذه المسائل من زوايا مختلفة من منظور أصولي، عقدي وعلوم القرآن.

ثانياً: المعارف المتعلقة باليهودية ومدى صحتها ومطابقتها لما في كتب التوراة:

ما نلاحظه على النصوص التي ناقشها ابن حزم مقتبساً إياها من نصوص التوراة أنه كان مطلعاً اطلاعاً تاماً على النصوص المقدسة لليهود، وأن كل اقتباساته تمتاز بالأمانة العلمية والدقة، وقد كان ابن حزم حريصاً ألا يخرج عن النصوص الدينية المقدسة لليهود حتى يلزمهم الحجة فيما يقولون، والمادة العلمية الخصبة التي أودعها في كتابه الموسوعي «الفصل» أكبر شاهد على ذلك.

المبحث الثالث
معالم المنهجية البحثية عن ابن حزم

فضلا عن الصفات التي تميزت بها شخصية ابن حزم بوصفه عالماً محققاً وإماماً منظراً، فقد تميز منهجه العلمي في البحث العلمي والتدوين والمناظرة ببعض المظاهر أصبحت معالم بارزة في منهجه العلمي والتي يمكن الإشارة إليها فيما يلي:

أشار الزعبي عند حديثه عن عملية البحث عن اليقين عند ابن حزم إلى بعض الجوانب المهمة التي لها علاقة مباشرة بمنهجه العلمي، نشير إليها هنا، وهي:

الجانب الأول: جانب سلبي وقوامه التبصير بالعيوب الشخصية والمنهجية التي تعترض عملية البحث عن اليقين لتلافيها وتحرير العقل منها.

الجانب الثاني: جانب نقدي إيجابي وقوامه الاستعمال الدقيق لمنهجية متماسكة، يكون بوسعها تسويغ المعتقدات الضرورية الواجبة، والمتمثلة بسلسلة من المقدمات المنطقية، كالأوائل (الحسية والعقلية) والمقدمات التجريبية، والمقدمات الإخبارية (النصية والشفوية)[١].

---

(١) أنور خالد الزعبي، **ظاهرية ابن حزم الأندلسي**، (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م)، ص٤١.

سمات الجانب السلبي:

ويمكن تلخيص أهم سمات الجانب السلبي في النقاط التالية:

١ ـ وجوب الاستقلال في طلب الحقيقة وعدم التأثر بأي اعتبارات غير موضوعية.

٢ ـ وجوب البعد عن الهوى ومراقبة النفس بتفتيش أخلاقها وطباعها، لتستقيم للحق، نابذة الهوى والتقليد.

٣ ـ وجوب رفض التقليد وعدم الاغترار بالأشخاص وشهرتهم، والتوجه ـ فحسب ـ نحو الحق مهما يكن أمره وأمر من يتبناه.

٤ ـ الالتزام بالموضوعية في معالجة الآراء والدعاوى.

٥ ـ الأمانة في عرض الآراء والأقوال، وعدم استثناء رأي من المعالجة، مهما كان شأنه واللجوء إلى النصوص من ذاتها بدون تحريف[(١)].

سمات الجانب الإيجابي:

ويمكن الجانب الإيجابي من خلال تتبع المنهج الصحيح في ذلك، وتمحيص النظر في تفاصيل المسألة بتأملها وتفتيشها من اتباع خطوات منهجية يتحقق بها التمييز[(٢)].

فالمنهجية عند ابن حزم منهجية برهانية تستند إلى مراجعة ذاتية وحياد موضوعي، والبراهين تعود إلى مقدمات موثوقة، والمقدمات الموثوقة سواء أكانت مقدمات أوائل (عقلية وحسية) أم مقدمات تجريبية أم مقدمات إخبارية (شفوية ونصية) ولها جميعاً أصول تستند إليها مما يرجع منهج ابن حزم الحس والعقل معاً[(٣)].

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٤١ ـ ٤٣.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٤٣.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٤٤.

قدرة ابن حزم على التدليل والتخريج:

كانت لابن حزم قدرة بالغة على التدليل والتخريج وسبب ذلك أنه زعيم وإمام المدرسة الظاهرية، ومجتهد مستقل مذهبياً جاهد في سبيل إرساء قواعد المذهب الظاهري أصلاً وفرعاً في مواجهة أحد أعرق المدارس الفقهية المستقرة وهي المدرسة المالكية، وهذا لا شك يتطلب قدرة علمية كبيرة وملكة فقهية متميزة ومهارة عالية في مسالك النظر والاستدلال والتخريج والتفريع.

وهذا ما جعل ابن حزم يتفوق على فقهاء المالكية في كثير من المناظرات التي كانت تدور هناك بين الفترة والأخرى قبل قدوم الإمام الباجي، حيث كان ابن حزم على قدر عال من النظر والجدال والتصرف في فنون عجز فقهاء الأندلس عن مجاراته فيها بسبب قلة استعمالهم للنظر وعدم تحققهم به، فاضطروا إلى التسليم لابن حزم وتجنبه في النظر والجدال(١).
كانت مختلف استدلالات ابن حزم تقوم على دليلين أساسيين هما:

الأول: الدليل السمعي. **والثاني**: الدليل البرهاني العقلي، وكلاهما يصبان في تثبيت آرائه ومواقفه العلمية، وتوهين أدلة خصمه.

استفادته من معالم المنهج الذي رسمه في مدرسته الفقهية والكلامية:

استفاد ابن حزم من معالم المنهج الذي أرساه في مدرسته الفقهية والكلامية حيث إن تصنيف رسالة الرد على ابن النغريلة كان بعد تصنيف كتبه «المحلي» و«الإحكام» و«الفصل»، وبذلك فإن المنهج الذي استخدمه ابن حزم في رسالته ما هو إلا انعكاس لمعالم منهجه الفقهي والكلامي الذي طوره في مدونات الموسوعية الفقهية والأصولية والكلامية وهي الإحكام في أصول الأحكام في أصول الفقه، والمحلي في الفقه، والفصل في أصول

---

(١) انظر: عبدالمجيد التركي، **مناظرات في أصول الشريعة**، ص٦٠.

الدين وعلم الكلام. كما كان للمعرفة المتنوعة التي تميز ابن حزم أثرت في تكوينه العلمي الموسوعي، حيث نشأ شافعياً في بدايته، كما تلقى الفقه المالكي أيضاً قبل أن ينزع إلى المذهب الظاهري الذي استقر عليه.

تزوده بعلوم الفلسفة:

كان ابن حزم على اطلاع واسع على علوم الفلسفة والمنطق وهذا ما جعله مزوداً بالعلوم العقلية التي تعد أهم سند في مباحث النظر والجدل، أما بالنسبة للفلسفة فمما يدل على ذلك رسالته في الرد على الكندي، حيث تصدر للرد على آراء الكندي الفلسفية في مسائل تتعلق بالتوحيد في رسالة سماها: رسالة في الرد على الكندي[(١)]، والكندي عالم وفيلسوف حجة في علمه، ولا يتصدر أحد للرد على آرائه الفلسفية إلا إذا كان مقتدراً في العلم له اطلاع على آرائه وآراء الفلاسفة في المسائل محل البحث والتحرير والنزاع. والرسالة التي رد فيها ابن حزم على الكندي هي رسالة الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، وهي الرسالة المسماة: كتاب الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد[(٢)]. وفي هذا دلالة على اطلاع ابن حزم على فلسفة الكندي وآرائه، بل هناك ما يؤكد وجود صلة بين بعض أفكار الكندي وابن حزم. وقد أشار إحسان عباس إلى أهم مجالات الاتفاق بين أفكار الكندي الفلسفية وابن حزم، ونلخصها فيما يلي:

- المصطلح المنطقي الذي استعمله ابن حزم في كتاب «التقريب» شديد الشبه بالمصطلح المنطقي لدى الكندي.

- يستعمل ابن حزم في إنكار الخلاء والملاء في كتاب «الفصل» وكتاب «التقريب» نفس البرهان الذي يورده الكندي.

- يرى ابن حزم أن ليس في العالم جزء لا يتجزأ أصلاً وللكندي

---

(١) انظر: إحسان عباس، **رسائل ابن حزم**، ج٤، ص٣٦١.

(٢) انظر: المرجع السابق، ج٤، ص٥١.

رسالة في بطلان قول من زعم أن جزءاً لا يتجزأ، فهما متفقان في الفكرة.

● ذهب ابن حزم إلى القول بأن الواحد ليس عدداً وبرهانه على ذلك أن خاصية العدد لا يوجد عدد آخر مساو له وآخر ليس مساوياً له، والمساواة هي أن تكون أبعاضه كلها مساوية له وبعضها غير مساو له، وهذا مشابه لما ذهب إليه الكندي.

● تحديد الباري عزَّ وجلَّ عند كل من ابن حزم والكندي يكاد يتفق نصاً.

● استعمل ابن حزم رأي الكندي في أن الشيء لا يمكن أن يكون علة على ذاته(١).

فأوجه التشابه بين الكندي الفيلسوف وابن حزم الظاهري يؤكد اطلاع ابن حزم على الفلسفة بوجه عام وعلى آراء الكندي ورسائله بوجه خاص، مما يجعل ابن حزم عالم مطلع على علم الفلسفة. يقول إحسان عباس: «لقد قرأ ابن حزم الفلسفة على أستاذه محمد بن الحسن المذحجي ووصفه بأنه من أهل التمكين في علوم الأوائل، وأن كلامه في هذه الأمور كلام من يقتدى به، وعنه أخذ المنطق، فصلته بالمذحجي في الدراسات المنطقية والفلسفية صلة قوية»(٢).

تزوده بعلم المنطق:

كان ابن حزم مطلعاً على علم المنطق الآرسطي مزوداً بأدواته متمكناً من مباحثه ومسائله وقد ألف كتابه في المنطق الإسلامي سماه: «التقريب»،

---

(١) انظر: إحسان عباس، **رسائل ابن حزم**، ج٤، ص٥٤.

(٢) إحسان عباس، **رسائل ابن حزم**، ج٤، ص٥٦. وإن كان إحسان عباس يرجح عدم نسبة رسالة الرد على الكندي لابن حزم، حيث يقول: «على الرغم من قوة الأدلة على الرأي الأول أراني أرجح أن هذا الكتاب ليس من مؤلفات ابن حزم». إحسان عباس، **رسائل ابن حزم**، ج٤، ص٥٧. وإن سلم بعدم نسبة الكتاب لابن حزم فإن ذلك لا ينكر اطلاع ابن حزم على علم الفلسفة والمنطق.

ولا شك أن المنطق يساعد صاحبه على صيانة فكره من الخطأ والزلل ويجعل مسلك صاحبه ومنهجه يتسم بالمنهجية والمنطقية في إقامة البراهين وبناء الفروع على الأصول، وتخريجها بأوجه مختلفة، فضلاً عن سلامة ترتيب المقدمات وتخريج النتائج والاستنباط. فهذه المهارات لها نصيب وافر في تطوير الفكر الفلسفي والمنطقي لابن حزم وفي تسديد منهجه ومسلكه ليتسم بالعلمية والموضوعية والمنطقية. وإن كان الجو العلمي المخيم على أجواء قرطبة يعادي ما يسمى بـ: علوم الأوائل؛ وهي علوم الفلسفة والمنطق، إلا أن ابن حزم طلب هذا العلم وتمرس فيه وجعله سلاحاً يدافع به عن حمى الدين والشريعة، وجعله معياراً علمياً لتقويم الصحيح والسقيم من الآراء والأفكار. يقول إحسان عباس: «وكان اتجاهه إلى مجادلة أهل المذاهب والنحل الأخرى يفرض عليه أن يتدرع بقوة منطقية في المناظرة والجدل، وهاتان الغايتان كانت من أول العوامل التي حدت به إلى التأليف في المنطق ليثبت عدم التنافي بينه وبين الشريعة وليعزز به موقفه العقلي إزاء الخصوم ويضع فيه القواعد الصحيحة للجدل والمناظرة ويبين فيه حيل السفسطة والتشغيب»[1].

وهكذا؛ فإن ابن حزم يؤمن بفائدة الفلسفة والمنطق وما يسمى بـ: علوم الأوائل، وقد دوّن أفكاره في ذلك في رسالته «مراتب العلوم» حيث يقول: «فإذا بلغ الإنسان حيث ذكرنا أخذ في النظر في حدود المنطق وعلم الأجناس والأنواع والأسماء المفردة والقضايا والمقدمات والقرائن والنتائج ليعرف المرء ما البرهان وما الشغب وكيف التحفظ مما يظن أنه برهان وليس ببرهان، فبهذا العلم يقف على الحقائق كلها ويميزها من الأباطيل تمييزاً لا يبقى معه ريب»[2]. وفضلاً عن إيمان ابن حزم بفضل هذا العلم وقيمته، إلا أنه جلب له نقمة أعدائه وأجج عدواتهم، وجعلوا ذلك فرصة لصب جام غضبهم عليه، حيث إن الجو العلمي الذي كان يخيم على البلاد أيامها هو

---

(١) إحسان عباس، **رسائل ابن حزم**، ج٤، ص٣٤.

(٢) المرجع السابق، ج٤، ص٧٢.

معاداتم لعلوم الأوائل فكانوا يكرهون الفلسفة والمنطق ولا يرون جواز الاشتغال بها. وقد أشار إلى هذا إحسان عباس بقوله: «وقد كسب له هذا الاتجاه عداوة الفريق الذي كان يكره الفلسفة والمنطق، وهو يومئذ الفريق الغالب في الأندلس، واتخذ أعداؤه هذه الناحية محطاً لهجماتهم، ومن أمثلة ذلك أن أحد الناقمين كتب إليه كتاباً غفلاً من الإمضاء، اتهمه بأن الفساد دخل عليه من تعويله على كتب الأوائل والدهرية وأصحاب المنطق وكتاب إقليدس والمجسطي وغيرهم من الملحدين»(١).

وقد حاول ابن حزم التدليل الشرعي على جواز الاشتغال بعلم المنطق في مقدمة رسالته «التقريب» لحد المنطق والتقريب إليه، حيث حاول ربطه بمختلف العلوم الشرعية الأخرى، حيث قال: «فإن قال جاهل: فهل تكلم أحد من السلف الصالح في هذا؟ قيل له: إن هذا العلم مستقر في نفس كل ذي لب، فالذهن الذكي واصل بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم، إلى فوائد هذا العلم، والجاهل متسكع كالأعمى حتى ينبه عليه، وهكذا سائر العلوم، فما تكلم أحد من السلف الصالح - رضي الله عنهم - في مسائل النحو، لكن لما فشا جهل الناس، باختلاف الحركات التي باختلافها اختلفت المعاني في اللغة العربية، وضع العلماء كتب النحو، فرفعوا إشكالاً عظيماً، وكان ذلك معيناً على الفهم لكلام الله عزَّ وجلَّ، وكلام نبيه ﷺ، وكان من جهل ذلك ناقص الفهم عن ربه تعالى، فكان هذا من فعل العلماء حسناً وموجباً لهم أجراً، وكذلك القول في تواليف العلماء ككتب اللغة، وكذلك القول أيضاً في تواليف كتب الفقه، فإن السلف الصالح غنوا عن ذلك كله بما أبانهم الله به من الفضل ومشاهدة النبوة، وكان من بعدهم فقراء إلى ذلك كله، يرى ذلك حساً ويعلم نقص من لم يطالع هذه العلوم ولم يقرأ هذه الكتب وأنه قريب النسبة إلى البهائم، وكذلك هذا العلم فإن من جهله خفي عليه بناء كلام الله عزَّ وجلَّ مع كلام نبيه ﷺ وجاز عليه الشغب جوازاً لا يفرق بينه وبين الحق ولم يعلم دينه إلا تقليداً، والتقليد مذموم، وبالحري

(١) إحسان عباس، رسائل ابن حزم، ج٤، ص٣٥.

إن سلم من الحيرة نعوذ بالله منها، فلهذا ولما نذكره بعد هذا إن شاء الله وجب البدار إلى تأليف هذا العلم، والتعب في شرحه وبسطه بحول الله وقوته»[1].

الأسباب الداعية إلى تطوير النزعة النقدية في شخصية ابن حزم:

فضلاً عن الظروف الشخصية الذاتية التي ساهمت في تطوير النزعة النقدية عند ابن حزم، فإن هناك ظروف خارجة عن نطاق شخصيته ساهمت في تعزيز النظرة النقدية وتطوير مسلكه النقدي، وهذه الظروف الخارجية تعتبر مبررات موضوعية لم تعط لابن حزم فرصة للمهادنة أو سلوك مسلك اللين في منهجه العلمي، ومن بين هذه الأسباب:

١ - انتشار المذهب المالكي في الأندلس:

قد يكون لانتشار المذهب المالكي في الأندلس أثر في تطوير المنهجية العلمية عند ابن حزم بسبب مختلف المناظرات والمطارحات التي كان يخوضها مع أئمة المذهب المالكي وفقهائه في بلاد الأندلس، فيرجع تاريخ دخول المذهب المالكي إلى بلاد الأندلس إلى عام ١٨٠هـ/٧٩٦م، حيث كان فقه المذهب ومؤلفاته ومصنفاته وفتاويه وأحكامه مرجع النظر الفقهي وأساس القضاء الشرعي فيها[2]. يقول سالم يفوت: «أما من الناحية الفقهية، فإن المذهب الذي كتب له الانتشار بالأندلس والغرب الإسلامي عامة هو المذهب المالكي، مما أعطى للدراسات الفقهية طابعاً معيناً يميل إلى الفروع أكثر من ميله إلى الأصول»[3]. وهذا الانتشار المذهبي لا شك يعتبر عقبة في وجه أي محاولة لإرساء قواعد فقه جديد، أو تداول آراء فقهية ليس عليها أهل البلد سواء علماء أو عوام أو مؤسسات قضائية، وبذلك فالوقوف

---

(١) ابن حزم، **التقريب لحد المنطق**، ج٤، ص٩٥.

(٢) انظر: عبدالمجيد تركي، **مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي**، ص٥٦.

(٣) سالم يفوت، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، ص٣٣.

في وجه تيار مثل المدرسة المالكية يتطلب قوة عارضة ومسلك علمي مناظر ومجادل لا هوادة فيه لتقعيد ما يريد ابن حزم تقعيده، وإلا فإن مذهبه ينتهي إلى زوال، وهذا ما حدث تاريخيا حيث تمكن ابن حزم بفضل أسلوبه الحاد وجداله المتميز وسجاله الذي لا يبقى ولا يدر من تثبيت دعائم الفقه الظاهري في الأندلس، وعرفت بلاد الأندلس مناظرات ومطارحات وسجالات بين المدرسة الظاهرية متمثلة في ابن حزم والمدرسة المالكية متمثلة في شخصيات المدرسة المالكية في ذلك الوقت، وأدى المنهج الظاهري الحاد بما فيه من ازدراء واستهجان واستقباح للخصم إلى فتح الطريق أمام فقهه وآرائه حيث كان فقهاء المالكية يتفادون مناظرة ابن حزم ومجابهته لما أتي من علوم الجدل وأساليب المناظرة إلى أن جاء الإمام الباجي الذي أعاد للفقه المالكي مكانته وهيبته، وأدى دوراً بارزاً في حد الانتشار الظاهري في بلاد الأندلس لما تمتعت به شخصية الباجي من فقه وسعة علم واطلاع وتمكّن من أساليب الجدل والمناظر جعلته يقف ندّاً للإمام ابن حزم. يقول إحسان عباس: «وقد كانت الخصومة بين ابن حزم وفقهاء المالكية عنيفة بالغة العنف، لأن إبطال القياس والرأي والتقليد كان يعني حرباً لا هوادة فيها على فقهاء المالكية بالأندلس يومئذ، ولذلك وقفوا لمناظرة ابن حزم في المجالس العامة»(١).

ومن نماذج المناظرات ما يلي:

- مناظرة بين ابن حزم وبين الليث بن حريش العبدري في مجلس القاضي عبدالرحمٰن بن أحمد بن بشر وفي حفل عظيم من فقهاء المالكية، وكانت المناظرة تدور حول كتمان العالم بعض الحديث وإذاعة بعضه الآخر، قال: ابن حزم: «وذلك أني قلت له: لقد نسبت إلى مالك ـ رضي الله عنه ـ ما لو صح عنه لكان أفسق الناس، وذلك أنك تصفه بأنه أبدى إلى الناس المعلول والمتروك والمنسوخ من الرواية، وكتمهم المستعمل والسالم

---

(١) إحسان عباس، رسائل ابن حزم، ج٣، ص٢٠.

والناسخ حتى مات ولم يبده إلى أحد، وهذه صفة من يقصد إفساد الإسلام والتلبيس على أهله، وقد أعاده الله من ذلك، بل كان عندنا أحد الأئمة الناصحين لهذه الملة، ولكنه أصاب وأخطأ واجتهد، فوفق وحرم، كسائر العلماء ولا فرق أو كلاماً هذا معناه». يقول ابن حزم: «إن أحداً من المالكية لم يجب إجابة معارضة بل صمتوا كلهم إلا قليلاً منهم أجابوني بالتصديق لقولي»[1].

ـ مناظرة بين ابن حزم وبين كبير من كبار الفقهاء المالكيين حول قول ابن عباس في دية الأصابع، ألا اعتبرتم ذلك بالأسنان عقلها سواء وإن اختلفت منافعها، فالمالكية يرون هذا من باب القياس وابن حزم يراه نصاً جلياً في إبطاله. قال ابن حزم لمناظره: «إن القياس عند جميع القائلين به وأنت منهم، إنما هو رد ما لا نص فيه إلى ما فيه نص، وليس في الأصابع ولا في الأسنان إجماع بل الخلاف موجود في كليهما، وقد جاء عن عمر المفاضلة بين دية الأصابع وبين دية الأضراس، وجاء عنه وعن غيره التسوية بين كل ذلك، فبطل هٰهنا رد المختلف فيه إلى المجمع عليه، والنص في الأصابع والأسنان سواء، ثم من المحال الممتنع أن يكون عند ابن عباس نص ثابت عن النبيّ ﷺ في التسوية بين الأصابع وبين الأضراس ثم يفتي بذلك قياساً»[2]. وكما ذكر إحسان عباس أن المناظرات لم تنجح في رد ابن حزم عن الاتجاه الذي اختاره لنفسه، فحاول المالكية حسب قوله إثارة العامة ضده، فلما اخفقوا في هذا لجأوا إلى السلطان[3].

والرسائل التي دونها ابن حزم تعكس أحد صور هذا الصراع الفقهي والعلمي الجدلي بينه وبين فقهاء المالكية، فالرسالة المعنونة «رسالتان أجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما سؤال تعنيف»[4] وتحتوي على جدال علمي

---

(١) المرجع السابق، ج٣، ص٢٠.
(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٢١.
(٣) المرجع السابق، ج٣، ص٢١.
(٤) انظر: المرجع السابق، ج٣، ص٧١.

ونقاش حاد بين ابن حزم والفقهاء المالكية حول جملة مسائل فقهية. يقول إحسان عباس: «تحوي رسالة الفقهاء المالكية إلى ابن حزم نقاطاً ومسائل كثيرة، وليس من همي أن أسرد كل ذلك ولكني أختار أهم الاتهامات التي وجهوها إلى ابن حزم نفسه، ولا يخطئ الناظر في هذه الرسالة أن يرى تلك الناحية التي عانى ابن حزم شيئاً كثيراً من أجلها، أعني علاقته بعلم المنطق، فهو عند هؤلاء الفقهاء متهم بأنه يرد بالمنطقي على الشرعي وله عناية بحد المنطق»[(1)]. وقد أنهى ابن حزم رسالته هذه بقوله: «إلى هٰهنا انتهى ما رسموا من السخف، وقد أوضحنا أنه كله عائد عليهم، وهم قوم كادونا من طريق المغالبة وإثارة العامة فأركس الله تعالى جدودهم، وأضرع خدودهم، وله الحمد كثيراً، وخابوا في ذلك فعادوا إلى المطالبة إلى السلطان، وكتبوا الكتب الكاذبة، فخيب الله سعيهم، وأبطل بغيهم، وله الشكر واصباً، وخسئوا في ذلك فعادوا إلى المطالبة عند أمثالهم، فكتبوا الكتب السخيفة إلى مثل زياد بدانية وعبدالحق بصقلية، فأضاع الله كيدهم وفلّ أيدهم، وله المن كثيراً والفضل، فخزوا في ذلك، ولم يبق لهم وجه إلا مثل هذه السخافة، فرموا سهمهم الضعيف، فأظهر الله في ذلك عوارهم وأبدى عارهم، وهو أهل الطول والمنة علينا أبداً، فعاد جدّهم حسيراً، وحدّهم كسيراً، وحسبنا الله تعالى ونعم الوكيل»[(2)]. وكما يبدو من هذه العبارات التي ختم بها ابن حزم رسالته مدى ضراوة السجال وقساوة الجدال والمناظرة التي كانت دائرة بين ابن حزم والفقهاء المالكية، والتي استعملت فيها شتى الوسائل قصد ترجيح كفة أحدهما على الآخر.

والرسالة الأخرى التي دونها ابن حزم والتي تؤكد حقيقة الصراع الذي كان دائراً بين ابن حزم والمالكية هي الرسالة الموسومة برسالة في الرد على الهاتف من بعد[(3)]، وهذه الرسالة تعكس أحد السجالات العلمية والمناظرات

---

(1) المرجع السابق، ج٣، ص٢٣.

(2) ابن حزم، **رسالتان أجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما سؤال تعنيف**، ص١١٦. (مجموعة رسائل ابن حزم).

(3) انظر: إحسان عباس، **رسائل ابن حزم**، ج٣، ص١١٩.

بين ابن حزم والفقهاء المالكية، والرسالة تحتوي على سيل من الشتائم الموجهة إلى ابن حزم، وهو كعادته يرد بالمثل، وهذه الرسالة كانت تدور حول تهمتين أساسيتين هما:

التهمة الأولى: أن ابن حزم يطعن على سادة المسلمين وأعلام المؤمنين ويقذفهم بالجهل، بل تخطى ذلك إلى الصحابة، وقال أنهم ابتدعوا في الرأي وطعن عليهم وسفه آراءهم، وذهب به الاعتداد بالنفس حداً بعيداً حين ظن أنه قد صح له ما لم يصح للصحابة، ومن ثم فهو مناقض، لأنه يدعو إلى عدم تقليد الصحابة ويحث أتباعه على تقليده.

التهمة الثانية: هي تورط ابن حزم في إنكار القياس والقول بالتقليد أو إن شئت فقل بلسان الخصوم، إن خروجه على مذهب مالك وغيره إنما كان بسبب تعويله على كتب الأوائل والدهرية وأصحاب المنطق وكتاب أقليدس والمجسطي وغيرهم من الملحدين[1]. وكان مضمون الرسالة هو الرد على هاتين التهمتين بأسلوب تهكمي يحاول فيه رد مختلف تلك الشبهات والتهم[2].

٢ ـ الشدة والحزم في الجدال والسجال:

يتمتع ابن حزم بشخصية قوية حازمة، فقد أخذ نصيباً من اسمه، ففيه الشدة والحزم في النظر والجدال والمناظرة، وكما وصف فإن «شخصية ابن حزم الجمّاعة المحيط، المتعمق في دينه، والمعتز بثقافته الإسلامية والمجادل الجريء والخصم اللدود للمؤولين من اليهود والنصارى في عصره في كتابه «الفصل»، والمعبر عن نفسه كفقيه في كتابه «الإحكام» و«المحلى» و«المنطقي» المتعمق في اللغة في كتابه «التقريب» يؤكد أنه مسلم قرشي بالولادة عربي على حال لسانه فارسي بالجنس أندلسي المولد والممات»[3].

---

(١) المرجع السابق، ج٣، ص٢٧.
(٢) انظر: ابن حزم، **رسالة في الرد على الهاتف من بعد**، ج٣، ص١١٧.
(٣) وديع واصف مصطفى، **ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق**، ص٣٥٨.

أما صفاته في النظر والجدال والمناظرة فإن ابن حزم يتميز بشخصية أصيلة ومتحمسة لا يرحم خصمه، له قدرة على الجدال والسجال، وهو عقل نافذ شديد القلق دائم البحث عن الحقيقة الموضوعية، وهو رجل عصامي عايش عن قرب جميع المذاهب، نشأ على تعلق بالسنَّة، وقد ملك ناصية فن الجدل، سواء في الكلام أو في الشريعة[١]. وهكذا فقد امتازت شخصية ابن حزم بالشدة والحزم في مناقشة خصومه، حيث كان عنيداً لدوداً في الخصومة، شديد السخرية في مخاطبتهم لا يتوانى على النيل منهم بألوان من السب والشتم بألفاظ عنيفة لاذعة وحادة حتى وصف لسانه بسيف الحجاج، وترجع أسباب شدة طبعه إلى أمور منها:

- أن ابن حزم كان مصاباً بربو في الطحال، فإذا اشتد عليه تولدت فيه الحمة ضجراً وضيفاً وتبدل حاله.

- الأوضاع السياسية والاجتماعية التي كانت تعصف بالأندلس والتي خلفت فتناً وفوضى كان ابن حزم طرفاً في بعض أحداثها.

- هيمنة المذهب المالكي في الأندلس، وانتصار أئمته لآراء المذهب، ورفض آراء ابن حزم الفقهية، مما أثار جدلاً فقهياً وأصولياً تمظهرت في صورة مناظرات ومطارحات واتهامات كان لها دور في تنمية أخلاقيات الشدة والسخرية والخصام والحزم والرد والازدراء في شخصية ابن حزم. يقول الذهبي: «وقد امْتُحِنَ لتطويل لسانه في العلماء، وشُرِّد عن وطنه، فنزل بقريةٍ له، وجرت له أمورٌ، وقام عليه جماعةٌ من المالكيَّة، وجرت بينه وبين أبي الوليد الباجيِّ؛ مُناظراتٌ ومُنَافراتٌ، ونفَّروا منه ملوك النَّاحية، فأقْصَتْهُ الدَّولة، وأُحرقتْ مجلداتٌ من كتبه، وتحوَّل إلى بادية لَبْلَة في قرية»[٢]، وقد لخص وديع واصف أسباب حدة طبع ابن حزم فقال: «إن حدة الطبع في شخصيته ترجع في المقام الأول إلى الظروف والأحداث السياسية والنماذج الثقافية المتباينة والتي تمخضت عن التركيبة المجتمعية المتباينة في

---

(١) انظر: عبدالمجيد التركي، **مناظرات في أصول الشريعة**، ص٥٩.

(٢) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج١٨، ص١٩٨.

عصره، إضافة إلى جمود الفقهاء مقلدين رافضين للاجتهاد علاوة على إصابته بمرض في الطحال فولد عليه من الضجر وضيق الخلق وقلة الصبر والنزق أمراً كان يحاسب نفسه عليه»[١].

مزاج ابن حزم:

يجعل سالم يفوت أن الرعاية التي كانت يتلقاها ابن حزم من لطف وحسن رعاية مبالغاً فيها هي السبب في مزاجه الحاد حيث طبعت تلك الرعاية مزاجه بطابع الحدة، وعنف الرد وسرعة الانفعال والهيجان «فالميل للنقد والسخرية والمساجلة والانتقام الفكري والتحدي والتلذذ من نقد الآخرين وكشف أخطائهم وإظهارهم بمظهر السخف والتشهير بهفواتهم كلها حالات ملازمة للأمزجة الانفعالية أو أعراض لغليان نفسي دفين، يفصح عن نفسه من خلال ذلك»[٢]. وكذلك يرجع سالم يفوت حدة مزاج ابن حزم إلى مسألة نفسانية ترجع إلى تقييد الحرية في أيام طفولة ابن حزم حيث يقول: «وهذا ما يفسر لنا جزئياً ثورة ابن حزم على فقهاء عصره واشتداده في مجادلتهم وتصيد هفواتهم، وثورته على الجمود والتقليد، فقد كان يريد من ذلك استعادة حرية مفقودة في طفولة غابرة، منعتها قيود الرقابة والتربية المتشددة من أن تفصح عن نفسها»[٣]. ويضم سالم يفوت مع هذه الحالة النفسية بعض الاضطرابات الجسمية التي كان يعاني منها ابن حزم والتي ساهمت في زيادة حدة طبعه، حيث يقول: «يضاف إلى هذا بعض الاضطرابات الجسمية التي يحدثنا عنها ابن حزم، وقد رافقته طول حياته مثل خفقان القلب، ومرض الكبد والطحال ويعزي سرعة الغضب وحدة الطبع اللتين عرف بهما إلى مرض الكبد والطحال معتقد أنه هو الذي أفسد عليه مزاجه»[٤]. ويؤكد في ربط المرض الجسماني ببعض الحالات الفزيولوجية

---

(١) وديع واصف مصطفى، **ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق**، ص٣٥٨.

(٢) سالم يفوت، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، ص٤٢.

(٣) المرجع السابق، ص٤٢.

(٤) المرجع السابق، ص٤٢.

«حيث إن من الاضطرابات الجسمية لا تعكس أمراضاً جسمية حقيقية، بقدر ما تكون حيلاً انفعالية فزيولوجية تتخذ من الذات كمظاهر جسمية مرئية وشعورية مصاحبة لصراع داخلي غير مرئي ولا شعوري، وهذا ما يسميه فرويد وأنصار التحليل النفسي بـ: الأمراض العصابية الحشوية، فبعض الأمراض الجسمية كارتفاع الضغط والخفقان القلبي المتكرر على شكل نوبات ليست أمراضاً قائمة بالذات، بل مصاحبات فزيولوجية ثابتة لحالات انفعالية مستعادة أساسها قلق نفسي دفين، نجده لدى الأشخاص المحرومين من الإشباع، وحتى في سن رشدهم مما ينتج ميلاً غير مفهوم إلى التفريغ الوجداني غير الملائم عن طريق القلق والغضب الحادين»[1]. والحقيقة وإن كانت لبعض هذه التفسيرات شيء من الصواب، إلا أن إرجاع ذلك إلى فقدان حريته أيام الطفولة ومحاولة استعادة تلك الحرية المفقودة، تجعل ابن حزم مريضاً مرضاً نفسانياً، وحبيس نزوات نفسية وشخصية تحاول الانتصار للذات على حساب مبادئ شرعية وقواعد أخلاقية تعلو عليها شخصية ابن حزم.

النزاهة والأمانة العلمية:

كان ابن حزم يتمتع بالنزاهة العلمية في ما ينقل ويكتب، وكانت آراؤه التي يقطع فيها برأي مبنية على دراسة علمية وقراءة ومراجعة وتدقيق وتمحيص يبذل فيها جهداً بغض النظر عن مدى إصابته للحق والصواب في نظره واجتهاده. وهذه الخصلة العلمية تعتبر شيئاً طبيعياً بسبب نظرة ابن حزم إلى خصلة التدليس والكذب، ومما يؤكد هذا أن ابن حزم كان يذم الكذب ويمقته، حيث يقول: «لا شيء أقبح من الكذب وما ظنّك بعيب يكون الكفر نوعاً من أنواعه، فكل كفر كذب، فالكذب جنس والكفر نوع تحته»[2]. ويقول أيضاً: «الكذب متولد من الجور والجبن والجهل، لأن

---

(١) سالم يفوت، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، ص٤٢، ٤٣.

(٢) ابن حزم، **رسالة في مداواة النفوس**، ص٣٨١.

الجبن يولد مهانة النفس، والكذاب مهين النفس بعيد عن عزّتها المحمودة»[1]. وهذه الأخلاقيات نجد بصماتها واضحة في النصوص التي ينقلها عن ابن النغريلة، وكذلك النصوص التي ينقلها عن اليهود عند مناقشته لنصوص التوراة.

(١) المرجع السابق، ص٣٨١.

المبحث الرابع
فقه طبائع النفس والعلم بعيوبها عند ابن حزم

الاعتراف بعيوب النفس ومحاولة مداواتها:

لم يكن ابن حزم جاهلاً بأخلاقيات نفسه، وهو الذي صنف في هذا الفن رسائلاً تدل على طول باعه في هذا الشأن منها رسالة في مداوة النفوس، ورسالة في معرفة النفس بغيرها، وما يدل على هذا قوله في فصل الأخلاق والسير في رسالته «مداواة النفوس»: «طوبى لمن علم من عيوب نفسه أكثر مما يعلم الناس منها»[1]. وقال أيضاً: «لأن العاقل هو من ميّز عيوب نفسه فغالبها وسعى في قمعها، والأحمق هو الذي يجهل عيوب نفسه إما لقلة علمه وتمييزه وضعف فكرته، وإما لأنه يقدر أن عيوبه خصال، وهذا أشد عيب في الأرض»[2]. وما يؤكد على فقه ابن حزم بطبائع نفسه وأخلاقياتها، ما أورده في الرسالة نفسها عن بعض العيوب التي كان يعاني منها ووفقه الله تعالى في التخلص منها، حيث قال: «عيبان قد سترهما الله تعالى وأعان على مقاومتهما، وأعان بلطفه عليهما، فذهب أحدهما ألبتة ولله الحمد»[3]. وقال: «ومنها حقد مفرط قدرت بعون الله تعالى على طيّه

(١) ابن حزم، **رسالة في مداواة النفوس**، ص٣٥٥.
(٢) المرجع السابق، ص٣٨٦.
(٣) المرجع السابق، ص٣٥٥.

وستره وغلبته على إظهار جميع نتائجه، أما قطعه ألبتة فلم أقدر عليه وأعجزني منه أن أصادق من عاداني عداوة صحيحة أبداً»[1]. وهذه شجاعة أدبية وأخلاقية منه في سرد وبيان عيوب نفسه وما كان يعاني منه. كما ذكر ابن حزم أنه تعرض لنسيان بعض العلوم والمعارف، يذكر ذلك بقوله: «وأنا أصابتني علة فأفقت منها، وقد ذهب ما كنت أحفظ إلا ما لا قدر له، فما عاودته إلا بعد أعوام»[2]. وقد ذكر ابن حزم هذه الحادثة في إطار مناقشته لتسبب الإعجاب بالنفس بوصفه أحد مساوئ الأخلاق في فقد بعض المعارف والعلوم، يقول ابن حزم: «فلعله ينسيك ذلك بعلة يمتحنك بها، تولد عليك نسيان ما علمت وحفظت»[3].

ومن ناحية أخرى يوجه ابن حزم بعض الأخلاقيات الأخرى التي يتحلى ببعضها، ولكن يوجهها توجيهاً أخلاقياً حسب اجتهاده ونظره منها سوء الظن، فلا يعتبره عيباً على الاطلاق، ولكن يجعله حزماً إذا خلى عما لا يحل، حيث يقول: «وأما سوء الظن فيعده قوم عيباً على الإطلاق وليس كذلك إلا إذا أدى صاحبه إلى ما لا يحل في الديانة أو ما يقبح في المعاملة وإلا فهو حزم، والحزم فضيلة»[4]. والنقص والكمال في الإنسان ليس أمراً مقرراً فكراً، ولكن حقيقة ثابتة شرعاً وديانةً وعقلاً، وقد أشار ابن حزم إلى هذا المعنى وأورد عبارة اليقين لتأكيد أن المعنى المراد الإشارة إليه ليس موضعاً للجدل والنقاش ولكن حقيقة معدودة من اليقينيات وذلك عند قوله: «وعلم يقيناً أنه لا يسلم إنسي من نقص، حاشا الأنبياء صلوات الله تعالى وسلامه عليهم أجمعين، فمن خفيت عليه عيوب نفسه فقد سقط وصار من السخف والضعة والرذالة والخسة وضعف التمييز والعقل وقلة الفهم بحيث لا يتخلف عنه متخلف من الأرذال، وبحيث ليس تحته منزلة من الدناءة، فليتدارك نفسه بالبحث عن عيوبه والاشتغال بذلك عن الإعجاب بها وعن

(١) المرجع السابق، ص٣٥٥.
(٢) المرجع السابق، ص٣٨٨.
(٣) المرجع السابق، ص٣٨٨.
(٤) المرجع السابق، ص٣٥٥.

عيوب غيره التي لا تضره لا في الدنيا ولا في الآخرة»[1]. والنص فيه دلالة واضحة على أن ابن حزم كان على معرفة بعيوب نفسه، وبعض ما قد يعد نقصاً فيه، كما أن النص يدل على أن الانتقادات التي يتعقب بها مخالفيه ويصفهم بها ليس مقصودة بذاتها، ولا تعتبر من باب الاشتغال بعيوب الآخرين، ولكن يتورط فيها ابن حزم تبعاً وليس قصداً في إطار ردوده على الآخرين، لا سيما إذا كانت تلك التعقبات أجوبة على ردود عليه، وما يؤكد هذا قوله في مداواة النفوس: «وأما النطق بعيوب الناس فعيب كبير لا يسوغ أصلاً، والواجب اجتنابه إلا في نصيحة من يتوقع عليه الأذى بمداخلة المعيب أو على سبيل تبكيت المعجب فقط في وجهه لا خلف ظهره»[2].

الاعتراف ببعض الأخلاقيات والاعتداد بها:

كان ابن حزم يدافع عن بعض الأخلاقيات التي يتصف بها والتي كانت موضع نقد وتعييب من غيره، بل ويجعل ذلك من عظيم خصاله، وهذه الأخلاقيات لها تعلق بالوفاق والخلاف في الجدال والنظر، حيث يقول واصفاً هذا الأمر: «وأما الذي يعيبني به جهّال أعدائي من أني لا أبالي فيما أعتقده حقاً عن مخالفة من خالفته ولو أنهم جميع من على ظهر الأرض، وأني لا أبالي موافقة أهل بلادي في كثير من زيهم الذي قد تعودوه لغير معنى، فهذه الخصلة عندي من أكبر فضائلي التي لا مثيل لها ولعمري لو لم تكن فيّ - وأعوذ بالله - لكانت من أعظم متمنياتي وطلباتي عند خالقي عزَّ وجلَّ»[3]. ولا يكتفي ابن حزم بالاعتداد بهذه الخصلة بل يرفع دعوة إلى غيره للتحلي بها، حيث يقول: «وأنا أوصي بذلك كل من يبلغه كلامي، فلن ينفعه اتباعه الناس في الباطل والفضول إذا أسخط ربه تعالى وغبن عقله أو آلم نفسه وجسده وتكلّف مؤونة لا فائدة فيها»[4]. وهذا النوع من

(١) المرجع السابق، ص٣٨٦.
(٢) المرجع السابق، ص٣٨٧.
(٣) المرجع السابق، ص٣٥٥.
(٤) المرجع السابق، ص٣٥٥.

الخصال هو الذي ساعد ابن حزم في الاستقلال الفقهي والمذهبي وجعله يرفض التقليد ويعيبه. وهو بذلك يوثر رضا الله تعالى على رضا الخلق، ولا يبالي بسخط الناس في مقابل رضا الله تعالى، وبذلك فإن موقف ابن حزم يستند على مبدأ وهو تفضيل إغضاب الناس عن إغضاب الحق تعالى، حيث يقول: «إن لم يكن بد من إغضاب الناس أو إغضاب الله عزَّ وجلَّ، ولم يكن لك مندوحة عن منافرة الحق ومنافرة الخلق، فأغضب الناس ونافرهم، ولا تغضب ربك ولا تنافر الحق»[1]. وكانت هذه بمثابة القاعدة التي وضعها ابن حزم وتبناها في منهجه العلمي.

الاعتراف ببعض الأخلاقيات والدفاع عنها:

كان ابن حزم من جهة أخرى يعترف ببعض الأخلاقيات، التي هي موضع نقد وانتقاص من الآخرين، إلا أنه يدافع عن هذه الأخلاقيات مبيناً وجه الحق فيها حسبما يراه نظره واجتهاده. يقول ابن حزم: «وقد عابني أيضاً بعض من غاب عن معرفة الحقائق أني لا آلم لنيل من نال مني، وأني أتعدى ذلك من نفسي إلى إخواني فلا امتعض لهم إذا نيل منهم بحضرتي»[2] ويوجه ابن حزم وجه الصواب في هذه الخصلة في إطار رده بقوله: «وأنا أقول: إن من وصفني بذلك فقد أجمل الكلام ولم يفسره، والكلام إذا أجمل اندرج فيه تحسين القبيح وتقبيح الحسن، ألا ترى لو أن قائلاً قال: إن فلاناً يطأ أخته، لفحش ذلك ولاستقبحه كل سامع له حتى إذا فسر فقال: هي أخته في الإسلام ظهر فحش هذا الإجمال وقبحه؟ وأما أنا فإني إن قلت: لا آلم لنيل من نال مني، لم أصدق فالألم في ذلك مطبوع مجبول في البشر كلهم. لكني قد قصرت نفسي على أن لا تظهر لذلك غضباً ولا تخبطاً ولا تهيجاً، فإن تيسر لي الإمساك عن المقارضة جملة بأن أتأهب لذلك فهو الذي اعتمد عليه بحول الله تعالى وقوته، وإن بادرني الأمر لم أقارض إلا بكلام مؤلم غير فاحش أتحرى فيه الصدق ولا أخرجه مخرج

(١) المرجع السابق، ص٣٨٣.
(٢) المرجع السابق، ص٣٥٥.

الغضب ولا الجهل، وبالجملة فإني كاره لهذا، إلا لضرورة داعية إليه مما أرجو به قمع المستشري في النيل مني أو قدع الناقل إلي، إذ أكثر الناس محبون لإسماع المكروه من يسمعونه إياه على ألسنة غيرهم، ولا شيء أقدع لهم من هذا الوجه، فإنهم يكفون به عن نقلهم المكاره على ألسنة الناس إلى الناس وهذا شيء لا يفيد إلا إفساد الضمائر وإدخال النمائم فقط»[1]. وهذا تحليل نفسي دقيق لتداعيات الردود الحزمية ودواعيها، ونظرته الأخلاقية والنفسية للمسلك الذي تبناه عند رده على خصومه ومخالفيه.

مراتب خصوم ابن حزم الأخلاقية وموقفه منهم:

كان ابن حزم على دراية تامة بوجود تيار ناقد لفكره لا يتوانى في النيل منه كلما وجدت فرصة لذلك، وقد جعل ابن حزم خصومه على أصناف، وهي الأول: أن يكون كاذباً في دعواه، والثاني: أن يكون صادقاً في دعواه. أما الأول: وهو الكاذب في دعواه، فقد قال فيه ابن حزم: «فإن كان كاذباً فلقد عجل الله لي الانتصار منه على لسان نفسه بأن حصل في جملة أهل الكذب، وبأن نبّه على فضلي بأن نسب إليّ ما أنا منه بريء العرض، وقد يعلم أكثر السامعين له كذبه، إما في قوته ذلك، وإنما بعد بحثهم عما قال»[2]. وأما الصنف الثاني: وهو الصادق في دعواه، وهو على ثلاثة أوجه: الوجه الأول: ويقول فيه ابن حزم: «إما أن أكون شاركته في أمر استرحت إليه استراحة المرء إلى من يقدر فيه ثقة وأمانة، فهذا أسوأ الناس حالة، وكفي به سقوطاً وضعة»[3]. الوجه الثاني: ويقول فيه ابن حزم: «وإما أن يكون عابني بما يظن أنه عيب وليس عيباً، قد كفاني جهله شأنه، وهو المعيب لا من عاب»[4]. الوجه الثالث: ويقول فيه ابن حزم: «وإما أن يكون عابني بعيب هو فيّ على الحقيقة وعلم مني نقصاً أطلق به

---

(١) المرجع السابق، ص٣٥٦.
(٢) المرجع السابق، ص٣٥٦.
(٣) المرجع السابق، ص٣٥٦.
(٤) المرجع السابق، ص٣٥٦.

لسانه، فإن كان صادقاً فنفسي أحق بأن ألوم منه، وأنا حينئذ أجدر بالغضب على نفسي مني على من عابني بالحق»[1]. وهذه اعترافات من ابن حزم يجعل فيها نفسه مثل غيره من الناس امرء لا يخلو من عيوب قد يصدق فيها خصمه عند وصفه بها، فإن صدقت الخصلة فهو أحق بالغضب من نفسه وأجدر بمداواتها، كما أنه إقرار منه من أنه ليست كل الانتقادات التي يوجهها خصومه عارية عن الحق والصدق، بل قد يكون فيها وجهاً من الحق والصواب، إن صدقوا في انتقاداتهم على الوجه الذي ذكره ابن حزم.

توجيه الانتقادات الأخلاقية الموجهة لابن حزم:

كان ابن حزم على إدراك وتتبع لمختلف الانتقادات الموجهة إليه، وهذا ما جعله يعددها ويحاول توجيهها قصد بيان وجه الحق أو الفساد في مختلف تلك الدعاوى، ومن أهم ذلك ما نسب إليه في بعض أوجه التعامل مع أخوانه حيث قال: «وأما أمر إخواني فإني لست أمسك عن الامتعاض لهم، ولكني امتعض امتعاضاً رقيقاً لا أزيد فيه أن أندّم القائل منهم بحضرتي وأجعله يتدمم ويتعذر ويخجل ويتنصّل، وذلك بأن أسلك به طريق ذم من نال من الناس، وأن نظر المرء في أمر نفسه والتهم بإصلاحها أوْلى به من تتبع عثرات الناس، وبأن أذكر فضل صديقي فأبكته على اقتصاره على ذكر العيوب دون ذكر الفضيلة وأن أقول له: أنه لا يرضى بذلك فيك فهو أوْلى بالكرم منك، فلا ترض لنفسك بهذا، أو نحو هذا من القول»[2]. وإذا كان هذا المسلك الذي ارتضاه ابن حزم، فإنه من جهة أخرى ينفي عنه مسلكاً آخراً يعتبره عيباً أخلاقياً، حيث يقول: «وأما أن أهارش القائل فأحميه وأهيج طباعه وأستثير غضبه فينبعث منه في صديقي أضعاف ما أكره، فأنا الجاني حينئذ على صديقي والمعرض له بقبيح السب وتكراره فيه وإسماعه من لم يسمعه والإغراء به، وربما كنت أيضاً في ذلك جانباً على نفسي ما لا ينبغي

---

(١) المرجع السابق، ص٣٥٦.

(٢) المرجع السابق، ص٣٥٧.

لصديقي أن يرضاه لي من إسماعي الجفاء والمكروه، وأنا لا أريد من صديقي أن يذب عني بأكثر من الوجه الذي حددت، فإن تعدّى ذلك إلى أن يساب النائل مني حتى يولد بذلك أن يضاعف النيل وأن يتعدى أيضاً إليه بقبيح المواجهة، وربما إلى أبوي وأبويه على قدر سفه النائل ومنزلته من البذاءة، وربما كانت منازعة بالأيدي، فأنا مستنقص لفعله في ذلك زار عليه متظلم منه غير شاكر له، لكني ألومه على ذلك أشد اللوم»[١].

ـ ومن الاتهامات الموجهة إلى ابن حزم اتهامه بتضييع المال، وهي تهمة ردها ابن حزم بقوله: «أني لا أضيع منه إلا ما كان في حفظه نقص ديني أو إخلاق عرضي أو إتعاب نفسي، فإني أرى الذي أحفظ من هذه الثلاثة وإن قل، أجل في العوض مما يضيع من مالي، أو أنه كل ما ذرّت عليه الشمس»[٢].

ـ كما كان ابن حزم ينفي عن نفسه تحليه ببعض الأخلاق الذميمة مثل: الحسد والكذب، يؤكد هذا بقوله: «وأما الزهو والحسد والكذب والخيانة فلم أعرفها بطبعي قط، وكأنني لا حمد لي في تركها لمنافرة جبلتي إياها»[٣].

ومن خلال التحليل الأخلاقي الذي تعرض له ابن حزم في بعض ما يتعلق بصفاته الخلقية، وتوجيه بعضها على حسب نظره، فإنه يقرر حقيقة وهي أن الإنسان لم يخلق كامل، وإنما النقص إن في الصفات الأخلاقية أو الخلقية أمر يسع الإنسان التحرر منه تحرراً كاملاً، يقول ابن حزم: «لو علم الناقص نقصه لكان كاملاً»[٤]. وقال أيضاً: «لا يخلو مخلوق من عيب، فالسعيد من قلّت عيوبه ودفنت»[٥].

---

(١) المرجع السابق، ص٣٥٧.
(٢) المرجع السابق، ص٣٥٧.
(٣) المرجع السابق، ص٣٥٨.
(٤) المرجع السابق، ص٣٥٨.
(٥) المرجع السابق، ص٣٥٨.

تبني ابن حزم للمسلك العلمي وتجنب التعصب الفكري المبني على الإعجاب بآراء النفس:

يمكن القول بأن ابن حزم كان متبنياً المنهج العلمي في نصرته لآرائه وأفكاره، حيث كان ينافح ويدافع عما يراه حقاً وصواباً بالإستناد إلى مختلف الأدلة الشرعية والنقلية والعقلية، وهذا المسلك سلكه في الجانب الفقهي والأصولي وكذلك في مجال أصول الدين ومقارنة الأديان، فالنزعة النقدية والمنهج الناقد المستقل الذي يلاحظ في مسلك ابن حزم لم يكن وليد أمراض أخلاقية أو عيوب نفسية، يحاول فيها الانتصار لمذهبه بسبب ما يجد فيه من إعجاب لآرائه، وسبب عدم قبول التفسير السلبي في مسلك ابن حزم ومنهجه النقدي موقف ابن حزم نفسه من هذا المرض الخلقي الذي اعتبره من العيوب والسقطات والرذائل التي تنزل بصاحبها إلى منزلة الدناءة. وقد أوضح ابن حزم موقفه من الإعجاب بالنفس وعده ضمن الأخلاق الفاسدة، وحاول في رسالته مداواة النفوس معالجة هذا العيب الأخلاقي. وأورد هنا بعض الفقرات لابن حزم في بيان موقفه من العجب منها: قوله: «ثم تقول للمعجب: ارجع إلى نفسك، فإذا ميزت عيوبها فقد داويت عجبك»[1]. وقوله: «فإن أعجبت بعقلك، ففكر في كل فكرة سوء تمر بخاطرك وفي أضاليل الأماني الطائفة بك، فإنك تعلم نقص عقلك حينئذ»[2]. وقوله: «وإن أعجبت بآرائك فتفكر في سقطاتك، واحفظها ولا تنسها، وفي كل رأي قدرته صواباً فخرج بخلاف تقديرك، وأصاب غيرك وأخطأت أنت، فإنك إن فعلت ذلك فأقل أحوالك أن يوازن سقوط رأيك صوابه، فتخرج لا لك ولا عليك، والأغلب أن خطأك أكثر من صوابك، وهكذا كل أحد من الناس بعد النبيين صلوات الله عليهم»[3]. وقوله: «وإن أعجبت بخيرك فتفكر في معاصيك وتقصيرك، وفي معايبك ووجوهها»[4]. وقوله: «وإن أعجبت

(١) المرجع السابق، ص٣٨٧.
(٢) المرجع السابق، ص٣٨٧.
(٣) المرجع السابق، ص٣٨٧.
(٤) المرجع السابق، ص٣٨٨.

بعلمك فاعلم أنه لا خصلة لك فيه، وأنه موهبة من الله مجردة وهبك إياها ربك تعالى فلا تقابلها بما يسخطه، فلعله ينسيك ذلك بعلة يمتحنك بها، تولد عليك ما علمت وحفظت»[1]. وقوله: «وإن أعجبت بشجاعتك فتفكر فيمن هو أشجع منك»[2]. وقوله: «وإن أعجبت بجاهك في دنياك فتفكر في مخالفيك وأندادك ونظائرك»[3]. وقوله: «وإن أعجبت بمالك فهذه أسوأ مراتب العجب فانظر في كل ساقط خسيس فهو أغنى منك، فلا تغتبط بحالة يفوقك فيها من ذكرت، واعلم أن عجبك بالمال حمق لأنه أحجار لا تنتفع بها إلا بأن تخرجها عن ملكك بنفقتها في وجهها فقط»[4]. وقوله: «وإن أعجبت بنسبك، فهذا أسوأ من كل ما ذكرنا»[5]. وقوله: «فإن تعدى بك العجب إلى الامتداح فقد تضاعفت سقوطك، لأنه قد عجز عقلك عن مفارقة ما فيك من العجب»[6]. وقوله: «وإن أعجبت بقوة جسمك فتفكر في أن البغال والحمار والثور أقوى منك وأحمل للأثقال»[7]. وهذه النصوص كفيلة ببيان موقف ابن حزم من العجب.

كما يشير ابن حزم إلى طبيعة التركيب الأخلاقي في نفسه، وخضوعها للتغير والتحول والزوال، وطريقة تهيب النفس في مرض العجب أخلاقياً. يقول ابن حزم: «وعلم بأنك لو تعلمت كيفية تركيب الطبائع وتولد الأخلاق من امتزاج عناصرها المحمولة في النفس فستقف من ذلك وقوف يقين على أن فضائلك لا خصلة لك فيها، وأنها منح من الله تعالى لو منحها غيرك لكان مثلك، وأنك لو وكلت إلى نفسك لعجزت وهلكت، فاجعل بدل عجبك بها حمداً لواهبك إياها وإشفاقاً من زوالها، فقد تتغير الأخلاق

(١) المرجع السابق، ص٣٨٨.
(٢) المرجع السابق، ص٣٨٩.
(٣) المرجع السابق، ص٣٨٩.
(٤) المرجع السابق، ص٣٩٠.
(٥) المرجع السابق، ص٣٩٢.
(٦) المرجع السابق، ص٣٩٣.
(٧) المرجع السابق، ص٣٩٣.

الحميدة بالمرض وبالفقر وبالخوف وبالغضب وبالهرم»[1]. وبعد تقرير مبدأ تغير الأخلاق ببعض الأسباب مثل: المرض والفقر والخوف والغضب والهرم، ذكر ابن حزم هنا ما حدث له، وكان سبباً في طبعه الحاد، ولسانه الصارم القاطع، ونقده اللاذع، حيث أورد قصته قائلاً: «ولقد أصابتني علة شديدة ولدت عليّ روباً في الطحال شديداً، فولّد عليّ ذلك من الضجر وضيق الخلق وقلة الصبر والنزق أمرا حاسبت نفسي فيه، إذ أنكرت تبدل خلقي، فاشتد عجبتي من مفارقتي لطبعي، وصح عندي أن الطحال موضع الفرح، فإذا فسد تولّد ضده»[2]. وكأن ابن حزم كان هادئ النفس واسع الصدر ليناً في تعامله، إذ أن أحواله تغيرت بسبب مرضه بالربو، جعلته كثير الضجر، ضيق الصدر، قليل الصبر، حاد في طبعه.

فالعجب عند ابن حزم مرض أخلاقي يجب مداواته، وهو كما يقول: «أصل يتفرع عنه التيه والزهو والكبر والنخوة»[3].

أخلاقيات النظر والاستدلال والمراجعة والمقابلة عند ابن حزم:

من خلال فحص تراث ابن حزم العلمي ومراجعة مسلك الاستدلالات العلمية وطبيعة الانتقادات التي يوجهها إلى خصومه، والتي انعكست بعض مظاهرها في رسالته في الرد على ابن النغريلة اليهودي، يمكن استنباط بعض مسالك النظر عنده، ولكن ما ينبغي الإشارة إليه هنا، هو بعض الأخلاقيات التي تحكم مسلك ابن حزم في النظر والاستدلال والمراجعة والمقابلة، وليس ذلك استنباطاً وتخريجاً من مختلف مسالكه الاستدلالية، ولكن من خلال نصوص صرح بها في رسالته مداواة النفوس، ولا شك أن هذه المبادئ التي ذكرها كانت تعكس منهجه العلمي الذي سلكه في مختلف مصنفاته العلمية الفقهية والأصولية.

---

(١) المرجع السابق، ص٣٩١.
(٢) المرجع السابق، ص٣٩١.
(٣) المرجع السابق، ص٣٩٥.

١ ـ حضور مجالس العلم للأجر والاستزادة من العلم: حضور مجالس العلم ليس قصده تتبع سقطات أهل المجلس وعثراتهم وإشاعتها بين الناس، وإذاعتها للخلق، فإن حضور مجالس العلم بهذه النية تحرم صاحبها من نيل معارف المجلس وعلومه، وإنما فرضه الحضور هو طلب العلم والاستزادة منه. وقد أشار ابن حزم إلى هذا المعنى بقوله: «إذا حضرت مجلس علم، فلا يكن حضورك إلا حضور مستزيد علماً وأجراً لا حضور مستغن بما عندك طالب عثرة تشنعها أو غريبة تشيعها، فهذه أفعال الأرذال الذين لا يفلحون في العالم أبداً، فإذا حضرتها على هذه النية، فقد حصّلت خيراً على كل حال، فإن لم تحضرها على هذه النية فجلوسك في منزلك أروح لبدنك وأكرم لخلقك وأسلم لدينك»[١]. وهذا مبدأ نبيل وأخلاقي في حضور مجالس أهل العلم والذكر.

٢ ـ آداب حضور المجلس وأخلاقيات النظر والمراجعة: يجعل ابن حزم حضور مجالس أهل العلم على ثلاثة أوجه، وهي:

الوجه الأول: سكوت الجاهل: والملتزم بالصمت في المجلس يحصل على نية الحضور والمشاهدة، كما يفوز بالثناء لقلة الفضول وكرم المجالسة ومودة المجالسين.

الوجه الثاني: **سؤال المتعلم**: فإن كان الذي يحضر المجلس مضطراً للكلام والحديث، فليسأل سؤال المتعلم، وهو السؤال عما لا تدري لا السؤال عما تدري، لأن ذلك في نظر ابن حزم: «سخف وقلة عقل وشغل لكلامك وقطع لزمانك بما لا فائدة فيه لا لك، ولا لغيرك، وربما أدى إلى اكتساب العداوات، وهو يعد عين الفضول، فيجب عليك أن لا تكون فضولياً، فإنها صفة سوء»[٢].

---

(١) المرجع السابق، ص٤١١.

(٢) المرجع السابق، ص٤١٢.

الوجه الثالث: مراجعة العالم: ومعنى ذلك مواجهة العالم ومراجعته فيما يعرضه، ويبين ابن حزم صفة ذلك بقوله: «وصفة ذلك أن تعارض جوابه بما ينقضه نقضاً بيناً، فإن لم يكن ذلك عندك ولم يكن عندك إلا تكرار قولك، أو المعارضة بما لا يراه خصمك معارضة، فأمسك، لأنك لا تحصل بتكرار ذلك على أجر زائد ولا على تعليم، بل على الغيظ لك ولخصمك والعداوة التي ربما أدت إلى المضرات»(١). فالذي له مراجعة لا بد أن يكون مدركاً لما سمع، ومتيقناً بما في يده من فقه وعلم، لتكون مراجعته أفيد وأنفع له ولغيره من أهل المجلس، وإلا جلب لنفسه الخصومة والعدواة.

٣ ـ **الابتعاد عن التعنت ومراجعة المكابر**: يرى ابن حزم وجوب الابتعاد عن توجيه أسئلة تعنت، ومراجعة المكابر الذي يطلب الغلبة بغير فقه وعلم، واعتبر ذالكما من مساوئ الأخلاق، يدلان على قلة الدين وكثرة الفضول وضعف العقل وقوة السخف(٢).

٤ ـ **آداب إعادة السؤال والاستزادة من العلم في المجلس**: يرى ابن حزم وجوب الابتعاد عن المناظرة التي لا فائدة فيها، كما أن السائل الذي يراجع إمام أهل المجلس، لا ينبغي له الاسترسال معه وإعادة الكلام وتكرار سؤاله مرات إذا لم يتمكن إمام المجلس من إجابته بالوجه الذي يقنعه. ويشير ابن حزم إلى هذا المعنى بقوله: «فإن أجابك الذي سألت بما فيه كفاية لك، فاقطع الكلام، فإن لم يجبك بما فيه كفاية، أو أجابك بما لم تفهم فقل له: لم أفهم، واستزده، فإن لم يزدك وسكت أو أعاد عليك الكلام الأول ولا مزيد فأمسك عنه، وإلا حصلت على الشر والعداوة ولم تحصل على ما تريده من الزيادة»(٣).

٥ ـ **آداب النقد والنقض والتعقب**: يحدد ابن حزم معايير النقد

---

(١) المرجع السابق، ص٤١٢.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٤١٢.

(٣) المرجع السابق، ص٤١٢.

والانتقاض والتعقب والرد على الآخرين ويعتبرها معايير منهجية في المناظرة وهي:

- عدم مقابلة الخطاب أو الكلام مقابلة المغاضبة الباعثة على المغالبة مباشرة.

- التريث والتحقق أولاً من بطلان الكلام ببرهان قاطع وواضح.

- عدم الإقبال على الكلام أو الخطاب إقبال المصدق به المستحسن إياه قبل العلم بصحة المضمون ببرهان قاطع وواضح.

- الإقبال على الكلام أو الخطاب بقلب سليم بعيد عن النزاع والخصومة، ولكن إقبال من يريد فهم ما سمع أو قرأ، قصد الاستفادة منه إن كان صحيحاً أو رده إن كان غير حسن، أو يتضمن خطأ[1].

فهذه هي أهم المعايير التي يراها ابن حزم عند سماع كلام، أو الاطلاع على خطاب، أو كتاب، وهي أخلاقيات طالب علم يريد فحص ما قرأ، فيقبله إن صح، أو يرده إن كان خاطئاً، ولكن النية الباعثة على فحص الكلام عند السماع أو الخطاب عند القراءة والاطلاع هي نية حسنة صادقة بعيدة عن التحامل بريئة من أخلاقيات المغاضبة والمغالبة بدون علم قاطع أو برهان ساطع، ولا شك أن هذه الأخلاقيات التي ذكرها ابن حزم تمثلت في منهجه الفقهي والأصولي ومقارنة الأديان، وأعملها في ردوده وتعقباته على الآخرين.

---

(١) المرجع السابق، ص٤١٣.

المبحث الخامس
مقاربة بين منهج رسالة ابن حزم في الرد على ابن النغريلة اليهودي وبعض فصول الفصل في الأهواء والنحل

سلك ابن حزم منهجاً في كتابه «الفصل» قريباً من المنهج الذي سلكه في رسالته، وذلك أثناء رده على من قال بأن العالم لم يزل وأنه لا مدبر له، وهم الدهرية، وهو مسلك قريب من المسلك الذي استخدمه في رسالته في الرد على ابن النغريلة اليهودي، حيث يكاد يتطابق المنهجان، مما يؤكد الوحدة المنهجية عند ابن حزم في أصول الدين، يقول ابن حزم: «فنبتدئ بحول الله تعالى وقوته بإيراد كل حجة شغب بها القائلون بأن العالم لم يزل، وتوفية اعتراضهم بها، ثم نبين بحول الله تعالى نقضها وفسادها، فإذا بطل القول بأن لم يزل وجب القول بالحدوث وصح، إذ لا سبيل إلى وجه ثالث، ولكنا لا نقنع بذلك حتى نأتي بالبراهين الظاهرة والنتائج الموجبة، والقضايا الضرورية على إثبات حدوث العالم»(١). وهذا المسلك لا يختلف في عمومه عن مسلكه في رسالته في الرد على ابن النغريلة حيث كلاهما يقوم على عرض الاعتراضات، وتحليلها، وبيان أوجه الفساد فيها بالاستناد إلى الأدلة الواضحة والبراهين الساطعة، وفي كلا المنهجين التزام بالأمانة العلمية في عرض المسائل وتناولها.

---

(١) ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج١، ص٤٧، ٤٨.

الاعتراضات التي أوردها ابن حزم في الرد على الدهرية:

أورد ابن حزم هنا خمسة اعتراضات، ذكرها الدهرية، ثم تعقبها بالرد واحداً واحداً، وهو الصنيع الذي طبقه في رسالة ابن النغريلة اليهودي. ونورد هنا بعضاً منها للتمثيل فقط، إذ هي ليست مقصودة بالبحث هنا، وإنما نوردها للمقارنة من الناحية المنهجية، وليست من ناحية المضمون.

الاعتراض الأول: أن قالوا: لم نر شيئاً حدث إلا من شيء أو في شيء، فمن ادّعى غير ذلك فقد ادّعى ما لا يشاهد ولم يشاهد[١].

الاعتراض الثاني: قالوا: لا يخلو محدث الإجسام الجواهر والأعراض، وهي كل ما في العالم، إن كان العالم محدثاً من أن يكون أحدثه لأنه أو أحدثه لعلة، فإن كان أحدثه لأنه، فالعالم لم يزل لأن محدثه لم يزل، إذ هو على خلقه، فالعلة لا تفارق المعلول، وما لم يفارق من لم يزل، فهو أيضاً لم يزل، إذ هو مثله بلا شك، فالعالم لم يزل، وإن كان أحدثه لعلة، فتلك العلة لا تخلو من أحد وجهين، إما أن تكون لم تزل، وإما أن تكون محدثة، فإن كانت لم تزل فمعلولها لم يزل، فالعالم لم يزل، وإن كانت تلك العلة محدثة لزم من حدوثها ما لزم في حدوث سائر الأشياء من أنه أحدثها لأنه أو لعلة، فإن كان لعلة لزم ذلك أيضاً في علة العلة، وهكذا أبداً، وهو بوجوب وجوب محدثات لا أوائل لها، قالوا: وهذا قولنا. قالوا: وإن كان أحدثها لأنه، فهذا يوجب أن العلة لم تزل، كما بيّنا آنفاً[٢].

الاعتراض الثالث: مفاد الاعتراض الثالث قولهم: إن كان للأجسام محدث لم يخل من أحد ثلاثة أوجه: إما أن يكون مثلها من جميع الوجوه، وإما أن يكون خلافها من جميع الوجوه، وإما أن يكون مثلها من بعض الوجوه، وخلافها من بعض الوجوه. قالوا: فإن كان مثلها من جميع الوجوه

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص٤٨.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٤٨، ٤٩.

لزم أن يكون محدثاً مثلها، وهكذا في محدثه أيضاً أبداً. وإن كان مثلها في بعض الوجوه لزمه أيضاً من مماثلتها في ذلك البعض ما يلزمه من مماثلته لها في جميع الوجوه، من الحدوث إذ الحدوث لازم للبعض كلزومه للكل ولا فرق. وإن كان خلافها من جميع الوجوه فمحال أن يفعلها، لأن هذا هو حقيقة الضد والتناقض إذ لا سبيل إلى أن يفعل الشيء ضده من جميع الوجوه كما لا تفعل النار التبريد[1].

الاعتراض الرابع: ومما أورده في هذا الاعتراض أنه لا يخلو إن كان للعالم فاعل من أن يكون فعله لإحراز منفعة، أو لدفع مضرة، أو طباعاً أو لشيء من ذلك. قالوا: فإن كان فعله لإحراز منفعة، أو لدفع مضرة، فهو محل المنافع، والمضار، وهذه صفة المحدثات عندكم فهو محدث مثلها. قالوا: وإن كان فعله طباعاً فالطباع موجبة لما حدث بها، فالفعل لم يزل معه. قالوا: وإن كان فعله لا لشيء أصلاً، فهذا لا يعقل، وما خرج عن المعقول فمحال[2].

الاعتراض الخامس: ومما ذكره ابن حزم أنه: لو كانت الأجسام محدثة لكان محدثها قبل أن يحدثها فاعلاً لتركها، قالوا: لا يخلو من أن يكون جسماً أو عرضاً، وهذا يوجب أن الأجسام والأعراض لم تزل موجودة[3].

هذه هي الاعتراضات التي سماها ابن حزم: المشاغب الخمسة، والتي عول عليها من قال بالدهر. وهذا الوجه الأول من منهج رد ابن حزم على الدهريين، ومنهجيته في المناظرة والتعقب تقتضي تتبع وتقصي هذه الآراء ونقضها واحداً بعد الآخر، وقد نص ابن حزم على ذلك بقوله: «ونحن إن شاء الله نبدأ بحول الله وقوته في مناظرتهم فننقضها واحداً واحداً»[4].

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص٤٩.
(٢) المرجع السابق، ج١، ص٥٠.
(٣) المرجع السابق، ج١، ص٥٠.
(٤) المرجع السابق، ج١، ص٥٠.

إفساد الاعتراضات الخمسة للدهرين:

إفساد الاعتراض الأول:

يقول ابن حزم: «يقال وبالله التوفيق والعون لمن قال: لم نر شيئاً حدث إلا من شيء أو في شيء. هل تدرك حقيقة شيء عندكم من غير طريق الرؤية والمشاهدة، أو لا يدرك شيء من الحقائق إلا من طريق الرؤية فقط؟ فإن قالوا: إنه قد تدرك حقائق من غير طريق الرؤية والمشاهدة تركوا استدلالهم وأفسدوه، إذ قد أوجبوا وجود أشياء من غير طريق الرؤية والمشاهدة، وقد نفوا ذلك قبل هذا. فإذا صاروا إلى الاستدلال نوظروا في ذلك إلا أن دليلهم هذا على كل حال قد بطل بحمد الله تعالى. فإن قالوا: لا يدرك شيء إلا من طريق الرؤية والمشاهدة، قيل لهم: فهل شاهدتم شيئاً قط لم يزل؟ فلا بد من نعم أو لا. فإن قالوا: لا. صدقوا وأبطلوا استدلالهم، وإن قالوا: نعم. كابروا. وادعوا ما لا سبيل إلى مشاهدته، إذ مشاهدة قائل هذا القول للأشياء هي ذات أول بلا شك، وذو الأول هو غير الذي لم يزل، لأن الذي لم يزل هو الذي لا أول له، ولا سبيل إلى أن يشاهد ماله أول ما لا أول له مشاهدة متصلة، فبطل هذا الاستدلال على كل وجه والحمد لله رب العالمين»[1].

إفساد الاعتراض الثاني:

يقول ابن حزم: «ويقال لمن قال: لا يخلو من أن يفعل لأنه أو لعله، هذه قسمة ناقصة. وينقص منها القسم الثالث وهو الصحيح وأنه فعل لا لأنه، ولا لعلة أصلاً لكن كما شاء. لأن كلا القسمين المذكورين أولاً، وهما: أنه فعل لأنه أو لعلة، قد بطلا بما قدمنا هنالك، لأن العلة توجب إما الفعل وإما الترك، وهو تعالى يفعل ولا يفعل فصح بذل أنه لا علة لفعله أصلاً، ولا لتركه ألبتة. فبطل هذا الشغب، والحمد لله رب العالمين. فإن قالوا: إن ترك الباري تعالى في الأزل فعل منه للترك، ففعله الذي هو

(١) المرجع السابق، ج١، ص٥٠، ٥١.

الترك لم يزل ـ قلنا ـ وبالله تعالى التوفيق: إن ترك الباري تعالى الفعل ليس فعلاً أصلاً على ما نبين في إفساد الاعتراض الخامس إن شاء الله تعالى»[1].

إفساد الاعتراض الثالث:

يقول ابن حزم: «يقال لمن قال: لو كان للأجسام محدث لم يخل من أحد ثلاثة أوجه: إما أن تكون مثلها من جميع الوجوه، أو من بعض الوجوه لا من كلها، وإدخالكم على هذا الوجه، أنه حقيقة الضد والتناقض، والضد لا يفعل ضده، كما لا تفعل النار التبريد إدخال فاسد. لأن الباري تعالى لا يوصف بأنه ضد لخلقه، لأن الضد ما حمل على التضاد، والتضاد هو اقتسام الشيئين طرفي البعد تحت جنس واحد، فإذا وقع أحد الضدين ارتفع الآخر. وهذا الوصف بعيد عن الباري تعالى. وإنما التضاد كالخضرة والبياض اللذين يجمعهما اللون. أو الفضيلة والرذيلة اللتين تجمعهما الكيفية والخلق. ولا يكون الضدان إلا عرضين تحت جنس واحد ولا بد. وكل هذا منفي عن الخالق عزَّ وجلَّ، فبطل بالضرورة أن يكون عزَّ وجلَّ ضداً لخلقه، وأيضاً فإن قولهم: لو كان خلافاً لخلقه من جميع الوجوه، لكان ضداً لهم قول فاسد، إذ ليس كل خلاف ضداً، فالجوهر خلاف العرض من كل وجه حاشا الحدوث فقط، وليس ضداً له. ويقال أيضاً لمن قال هذا القول: هل تثبت فاعلاً وفعلاً على وجه من الوجوه؟ أو تنفي أن يوجد فاعل وفعل ألبتة؟ فإن نفى الفاعل والفعل ألبتة كابر العيان لإنكاره الماشي والقائم، والقاعد والمتحرك والساكن. ومن دفع هذا كان في نصاب من لا يكلم، وإن أثبت الفعل والفاعل فيما بيننا قيل له: هل يفعل الجسم بالحركة إلا الحركة والسكون؟ فلا بد من نعم. والحركة والسكون خلاف الجسم، وليسا ضداً له، إذ ليسا معه تحت جنس واحد أصلاً، وإنما يجمعهما وإياه الحدوث فقط. فلو كان كل خلاف ضداً لكان الجسم فاعلاً لضده، وهو الحركة أو السكون، وهذا نفس ما أبطلوا، فصح بالضرورة أنه ليس خلاف ضداً. وصح

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص٥١.

أن الفاعل يفعل خلافه لا بد من ذلك، فبطل اعتراضهم والحمد لله رب العالمين»[1].

إفساد الاعتراض الرابع:

يقول ابن حزم في بيان نقد الاعتراض الرابع: «ويقال لمن قال: لا يخلو من أن يكون محدث الأجسام أحدثها لإحراز منفعة أو لدفع مضرة أو طباعاً أو لا لشيء من ذلك إلى انقضاء كلامهم: أما الفعل لإحراز منفعة أو لدفع مضرة فإنما يوصف به المخلوقون المختارون، وأما فعل الطباع فإنما يوصف به المخلوقون غير المختارين وكل صفات المخلوقين فهي منفية عن الله تعالى الذي هو الخالق لكل ما دونه. أما القسم الثاني وهو أنه فعل لا لشيء من ذلك فهذا هو قولنا ثم نقول لمن قال: أن الفعل لا لشيء من ذلك: أمر غير معقول: ماذا تعني بقولك غير معقول؟ أتريد أنه لا يعقل حساً أو مشاهدة أم تقول أنه لا يعقل استدلالاً؟ فإن قلت: إنه لا يعقل حساً ومشاهدة، قلنا لك: صدقت كما أن أزلية الأشياء لا نعقل حساً ومشاهدة، وإن قلت: أنه لا يعقل استدلالاً، كان ذلك دعوى منك مفتقرة إلى دليل والدعوى إذا كانت هكذا فهي ساقطة فالاستدلال بها ساقط، فكيف والفعل لا لشيء من ذلك متوهم ممكن غير داخل في الممتنع وما كان هكذا فالمانع منه مبطل والقول به يعقل فسقط هذا الاعتراض، ثم نقول لما كان الباري تعالى بالبراهين الضرورية خلافاً لجميع خلقه من جميع الوجوه: كان فعله خلافاً لجميع أفعال خلقه من جميع الوجوه وجميع خلقه لا نفعل إلا طباعاً أو لاجتلاب منفعة أو لدفع مضرة فوجب أن يكون فعله تعالى بخلاف ذلك وبالله التوفيق»[2].

إفساد الاعتراض الخامس:

يقول ابن حزم في إفساد الاعتراض الخامس: «ويقال لمن قال: إن

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص٥٢، ٥٣.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٥٤.

ترك الفاعل أن يفعل الأجسام لا يخلو من أن يكون جسماً أو عرضاً... إلى منتهى كلامهم: إن هذه قسمة فاسدة بينة العوار وذلك أن الجسم هو الطويل العريض العميق وترك الفعل ليس طويلاً ولا عريضاً ولا عميقاً فترك الفعل من الله تعالى للجسم والعرض ليس جسماً والعرض هو المحمول في الجسم، وترك فعل الله تعالى للجسم والعرض ليس محمولاً فليس عرضاً فترك فعل الله تعالى للجسم والعرض ليس هو جسماً ولا عرضاً وإنما هو عدم والعدم ليس معنى ولا هو شيئاً، وترك الله تعالى للفعل ليس فعلاً ألبتة بخلاف صفة خلقة لأن الترك من المخلوق للفعل فعل برهان ذلك أن ترك المخلوق للفعل لا يكون إلا بفعل آخر منه ضرورة كتارك الحركة لا يكون إلا بفعل السكون، وتارك الأكل لا يكون إلا باستعمال آلات الأكل في مقاربة بعضها بعضاً أو في مباعدة بعضها بعضاً وبتعويض الهواء وغيره من الشيء المأكول، وكتارك القيام لا يكون إلا باشتغاله بفعل آخر من قعود أو غيره، فصح أن فعل الباري تعالى بخلاف فعل خلقه وأن تركه للفعل ليس فعلاً أصلاً فبطل استدلالهم وبالله التوفيق»[1].

مقاربة التهم التي أوردها ابن حزم في الفصل بالتهم التي أوردها في الرد على ابن النغريلة:

١ ـ نسبة الزنا والفاحشة إلى الأنبياء:

ذكر ابن حزم أن هناك ادعاء في التوراة على لوط عليه السلام بمضاجعة ابنتيه، وهي افتراءات يهودية في نسبة الفاحشة إلى الأنبياء عليهم السلام.

ـ ومما ذكره ابن حزم:

أن لوطاً أقام في المغارة هو وابنتاه فقالت الكبرى للصغرى: «أبونا شيخ وليس في الأرض أحد يأتينا كسبيل النساء، تعالى نسق أبانا الخمر

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص٥٥.

ونضاجعه ونستبق منه نسلاً»، فسقتا أباهما خمراً في تلك الليلة فأتت الكبرى فضاجعت أباها ولم يعلم بنومها ولا بقيامها، فلما كان من الغد قالت الكبرى للصغرى: «قد ضاجعت أبي أمس تعالى نسقيه الخمر هذه الليلة وضاجعيه أنت، ونستبقي من أبينا نسلاً»، فسقتاه تلك الليلة خمراً، وأتت الصغرى فضاجعته، ولم يعلم بنومها ولا بقيامها، وحملت ابنتا لوط من أبيهما، فولدت الكبرى ابناً وسمته: مواب، وهو أبو الموابين إلى اليوم، وولدت الصغرى ابناً وسمته: عمون، وهو أبو العمونيين إلى اليوم[1].

- وفي السفر الخامس من التوراة أن موسى قال لبني إسرائيل: «إن الله تعالى قال: لما انتهينا إلى صحراء بني مواب قال لي: لا تحارب بني مواب ولا تقاتلهم، فإني لم أجعل لكم فيما تحت أيديهم سهماً لأني قد ورثت بني لوط (ادوا) وجعلتها مسكناً لهم، ثم ذكر أن موسى قال لهم: «إن الله تعالى قال له أيضاً: أنت تخلف اليوم حوز بني مواب المدينة التي تدعى: عاد، وتنزل في حور بني عمون فلا تحاربهم، ولا تقال أحد منهم، فإني لم أجعل لكم تحت أيديهم سهماً، لأنهم من بني لوط، وقد ورثتهم تلك الأرض»[2]. وقد علق ابن حزم على هذه الافتراءات بقوله: «في هذه الفصول فضائح وسوآت تقشعر من سماعها جلود المؤمنين بالله تعالى العارفين حقوق الأنبياء عليهم السلام». وقال: «فهذا كلام أحمق في غاية الكذب والبرد، أترى كان انقطع نسل ولد آدم كله حتى لم يبق في الأرض أحد يضاجعهما؟ إن هذا لعجب، فكيف والموضع معروف إلى اليوم؟ ليس بين تلك المغارة التي كان فيها لوط عليه السلام مع ابنتيه، وبين قرية سكنى إبراهيم عليه السلام إلا فرسخ واحد لا يزيد، وهو ثلاثة أميال فقط، فهذه سوأة»[3]. وقال: «إطلاق الكذاب الواضع لهم هذه الخرافة لعنه الله - هو الطومة - على الله عزَّ وجلَّ من أنه أطلق نبيه ورسوله ﷺ على هذه الفاحشة

(١) المرجع السابق، ج١، ص٢٢٣.
(٢) المرجع السابق، ج١، ص٢٢٣.
(٣) المرجع السابق، ج١، ص٢٢٤.

العظيمة من وطء ابنتيه واحدة بعد أخرى»[1]. وقال: «هذه فضائح الأبد، وتوليد الزنادقة المبالغين في الاستخفاف بالله تعالى وبرسله عليهم السلام»[2]. وقال: «إطلاقهم على الله تعالى: أنه نسب أولاد ذينك الزنيمين فرخي الزنى إلى ولادة لوط عليه السلام؟ حتى ورثهما بلدين كما ورد بني إسرائيل وبني عيسوا ابني إسحاق بسواء بسواء تعالى الله عن هذا علواً كبيراً»[3].

وصف الإلهة بأوصاف لا تليق:

ومما ذكره اليهود من الألفاظ التي لا تليق بالإله، ما أورده ابن حزم من نصوص التوراة في ذلك منها قوله: «وعند ذلك مجد موسى وبنو إسرائيل بهذه السورة، وقالوا: مجد بنا السيد فإنه يعظم ويشرف، وأغرق في البحر الفرس وراكبه، قوتي ومديحي للسيد الذي صار لي خلاصي هذا إلٰهي أمجده، وإلٰه أبي أعظمه، السيد قاتل كالرجل القادر»[4]. وجاء في السفر الخامس: «اعلموا أن السيد إلٰهكم الذي هو نار أكول»[5]. وقد علق ابن حزم على هذه النصوص بقوله: «هذه سوأة من السوءات لتشبيه الله عزَّ وجلَّ بالرجل القادر، ويخبر بأنه نار، هذه معصية لا تجبر»[6]. وبعد هذا العرض يورد ابن حزم ما قد يفيد المعنى نفسه في النصوص الشرعية الإسلامية استكمالاً لمنهجية البحث، وتطبيقاً لمقتضيات المنهج اللاهوتي في هذا الفن، حيث ينتقل بعد النقض والنقد إلى التبرير والتوجيه مما قد يوجه مثيله في نصوص الشريعة الإسلامية محاولاً توجيهه، وحمله على أفضل المحامل الشرعية إجراء للنصوص الشرعية على مقتضى قواعد الشرع ومبادئه.

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص٢٢٤.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٢٢٤.

(٣) المرجع السابق، ج١، ص٢٢٤.

(٤) المرجع السابق، ج١، ص٢٥٣.

(٥) المرجع السابق، ج١، ص٢٥٣.

(٦) المرجع السابق، ج١، ص٢٥٤.

وهذا من أساليب المشاكلة في اللغة العربية التي توظف في البحث العلمي في الجدل والمناظرة. ومن ذلك الاعتراض الذي أورده على لسان بعضهم من قوله: «أليس الله تعالى يقول عندكم: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [النور: ٣٥]»، وقد رد ابن حزم على هذا بقوله: «قلت: بلى، وقد قال رسول الله ﷺ إذ سأله أبو ذر: هل رأيت ربك، فقال: «نور أنى أراه»»[١]. وهذا بين ظاهر أنه لم يعن النور المرئي، لكن نور لا يرى، فلاح أن معنى ﴿نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ إذا ثبت، أنه ليس هو النور المرئي الملون، إنه الهادي لأهلهما فقط، وأن النور اسم من أسماء الله تعالى فقط[٢]. وأما قوله تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ﴾ إلى آخر الآية. فقد قال ابن حزم في تأويلها: «فإنه شبه نوره الذي يهدي به أولياءه بالمصباح الذي ذكر، فإنه شبه مخلوقاً بمخلوق، وبيان ذلك: قوله تعالى متصلا بالكلام المذكور في الآية نفسها: ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۚ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ﴾ [النور: ٣٥]، فصح ما قلناه يقيناً من أنه تعالى إنما عني بنوره هداه للمؤمنين فقط، وهذا أصح تشبيه يكون، لأن نور هداه في ظلمة الكفر كالمصباح في ظلمة الليل»[٣].

ومما ذكره كذلك ابن حزم في تجسيم التوراة للآلهة ووصف الله تعالى بصفات البشر، ما جاء في التوراة: «إن الله عزَّ وجلَّ قال لبني إسرائيل: لقد رأيتموني كلكم من السماء فلا تتخذوا معي آلهة الفضة. ثم قال بعد ذلك: ثم صعد موسى وهارون وناداب وأبيهو وسبعون رجلاً من المشايخ ونظروا إلى إله إسرائيل، وتحت رجليه كلبنة من زمرد فيروزي، وكسماء صافية، ولم يمد الرب يده إلى خيار بني إسرائيل الذين نظروا إلى الله، وأكلوا وشربوا، وقال بمقربة من ذلك: وكان منظر عظمة السيد كنار آكلة في قرن الجبل يراه الجماعة من بني إسرائيل»[٤]. وورد في الإصحاح ١٤ من سفر

(١) رواه مسلم، باب في قوله عليه السلام: «**نور أنى أراه**»، **حديث رقم**: ٤٦١.
(٢) ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج١، ص٢٥٤.
(٣) المرجع السابق، ج١، ص٢٥٤.
(٤) المرجع السابق، ج١، ص٢٥٥.

العدد: «. . .يا رب قد ظهرت لهم عيناً لعين، وسحابتك واقفة عليهم وأنت سائر أمامهم بعمود سحاب نهاراً، وبعمود نار ليلاً». وما ورد في التوراة في السفر الخامس: «كلمكم الله من وسط اللهيب فسمعتم صوته، ولم تروا له شخصاً»[1]. ونص التوراة: «قال لي الرب: اجمع لي الشعب فأسمعهم كلامي لكي يتعلموا أن يخافوني كل الأيام التي هم فيها أحياء على الأرض ويعلموا أولادهم، فتقدمتم ووقفتم في أسفل الجبل، والجبل يضطرم بالنار إلى كبد السماء بظلام وسحاب وضباب، فكلمكم الرب من وسط النار وأنتم سامعون صوت كلام، ولكن لم تروا صورة بل صوتاً». (سفر التثنية ٤، ١٠ ـ ١٦). وقد علق ابن حزم على ما ذكر من الروايات بقوله: «هذا تجسيم لا شك فيه، وتشبيه لا خفاء به»[2]. فنصوص التوراة فيها تجسيد وتشبيه واضح بين جلي، لا يتأتى دفعه أو رده، وهو بخلاف ما ورد في القرآن الكريم مما ظاهره قد يفيد التشبيه أو التجسيد، مثل قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ۝٢٢﴾ [الفجر: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠]، وقوله ﷺ: «**ينزل الله تبارك وتعالى كل ليلة في ثلث الليل الباقي إلى سماء الدنيا**»[3].

ولكن هذه النصوص محمولة على معاني لغوية صحيحة ومقبولة لغةً وعرفاً بخلاف نصوص التوراة. يقول ابن حزم: «وسائر ما في القرآن من مثل هذا، فكله ليس بمعنى الجارحة، لكن على وجوه ظاهرة في اللغة قد بيناها في غير هذا المكان، عمدتها أن كل ذلك خبر عن الله تعالى لا يرجع بشيء من ذلك إلى سواه أصلاً»[4].

ـ ومن الافتراءات الشنيعة إدعاء التوراة أن الله وعد موسى عليه السلام أن يراه من ظهره لا من وجهه، حيث أورد ابن حزم نقلاً عن التوراة من

(١) المرجع السابق، ج١، ص٢٥٦.
(٢) المرجع السابق، ج١، ص٢٥٦.
(٣) رواه مسلم، باب الترغيب في الدعاء، حديث رقم: ١٨١٠.
(٤) ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج١، ص٢٥٦.

سفر الخروج: «وكان السيد يكلم موسى مواجهة فماً بفم كما يكلم المرء صديقه وأن موسى رغب إلى الله تعالى أن يراه، وأن الله تعالى قال له: سأدخلك في حجر، وأحفظك بيميني حتى أجتاز ثم أرفع يدي وتبصر ورائي لأنك لا تقدر أن ترى وجهي»(١). وهذا تشبيه واضح ونسبة ما لا يليق في حقه سبحانه وتعالى.

اتهام هارون عليه السلام بصناعة العجل:

ومما ذكره ابن حزم نقلاً عن التوراة حسبما جاء في سفر الخروج الإصحاح ٣٢: «أنه لما أطال موسى المقام اجتمع بنو إسرائيل إلى هارون، وقالوا: قم واعمل لنا إلٰهاً يتقدمنا، فإننا لا ندري ما أصاب موسى الرجل الذي أخرجنا من مصر. فقال لهم هارون: اقلعوا أقراط الذهب عن آذان نسائكم وأولادكم وبناتكم، وائتوني بها، ففعلوا ما أمرهم به وأتوه بالأقراط، فلمّا قبضها هارون أفرغها وعمل لهم منها عجلاً، وقال: هذا إلٰهكم يا بني إسرائيل الذي أخرجكم من مصر فلما بصر بها هارون بني مذبحاً بين يدي العجل، وبرح مسمعاً: غداً عيد السيد، فلما قاموا صباحاً قربوا له قرباناً، واهدوا له هدياً، وقعدت العامة تأكل وتشرب وقاموا للّعب»(٢). وقد علق ابن حزم على هذه الرواية بقوله: «هذا الفصل عفا على ما قبله، وطم عليه أن يكون هارون وهو نبي مرسل يتعمد أن يعمل لقومه إلٰهاً، يعبدونه من دون الله عزَّ وجلَّ وينادي عليه غداً عيد السيد ويبني للعجل مذبحاً، ويساعدهم على تقريب القربان للعجل، ثم يجردهم ويكشف أستاههم للرقص والغناء أمام العجل إلا أن تكون أحق أستاه كشفت إن هذا لعجب نبي مرسل كافر مشرك يعمل لقومه إلٰهاً من دون الله، أو يكون العجل ظهر من غير أن يتعمد هارون عمله، فهذه والله معجزة كمعجزات موسى ولا فرق، إلا أن هذا هو الضلال والتلبيس، والإشكال والتدليس المبعد عن الله

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص٢٦٠.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٢٥٦.

تعالى، إذ لو كان هذا لما كان موسى أولى بالتصديق من عابد العجل الملعون. أترى بعد استخفاف النذل الذي عمل لهم هذه الخرافة بالأنبياء عليهم السلام استخفافاً حاش لله من هذا؟ أو ترون بعد حمق من يؤمن بأن هذا من عند موسى رسول الله وكليمه عن الله تعالى حمداً نحمد الله على العافية»[1].

وبعد هذا العرض والانتقاد والاستخفاف بالصورة التي عرضت فيها قصة صناعة العجل ونسبته إلى نبي الله هارون، انتقل ابن حزم كعادته في نقل الصورة الحقيقية للحادثة كما وردت في القرآن الكريم، وهي قوله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ ۚ أَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا ۘ ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُوا۟ ظَـٰلِمِينَ ﴿١٤٨﴾﴾ [الأعراف: ١٤٨]. وقوله تعالى: ﴿فَكَذَٰلِكَ أَلْقَى ٱلسَّامِرِيُّ ﴿٨٧﴾ فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ فَقَالُوا۟ هَـٰذَآ إِلَـٰهُكُمْ وَإِلَـٰهُ مُوسَىٰ فَنَسِىَ ﴿٨٨﴾ أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴿٨٩﴾ وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَـٰرُونُ مِن قَبْلُ يَـٰقَوْمِ إِنَّمَا فُتِنتُم بِهِۦ ۖ وَإِنَّ رَبَّكُمُ ٱلرَّحْمَـٰنُ فَٱتَّبِعُونِى وَأَطِيعُوٓا۟ أَمْرِى ﴿٩٠﴾ قَالُوا۟ لَن نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَـٰكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ ﴿٩١﴾ قَالَ يَـٰهَـٰرُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوٓا۟ ﴿٩٢﴾ أَلَّا تَتَّبِعَنِ ۖ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى ﴿٩٣﴾ قَالَ يَبْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِى وَلَا بِرَأْسِىٓ ۖ إِنِّى خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِى ﴿٩٤﴾﴾ [طه: ٨٧ ـ ٩٤]. ومن خلال هذه الآيات القرآنية بيّن ابن حزم وجه الحق في الحادثة ومبرئاً هارون عليه السلام من هذا الصنيع، حيث قال: «فهذا هو الصدق حقاً، إنما عمل لهم العجل الكافر الضال السامري، وأما هارون فنهاهم عنه جهده، وأنهم عصوه، وكادوا يقتلونه، وقد تبين الصبح لذي عينين، ولاح صدق قوله تعالى من كذب الآفكين»[2].

وهكذا تبدو المنهجية الحزمية واضحة المعالم، تجد بصمات منهجه في «الفصل في الملل والأهواء والنحل» جلية في رسالته في الرد على ابن

(١) المرجع السابق، ج١، ص٢٥٧.
(٢) المرجع السابق، ج١، ص٢٥٨.

النغريلة اليهودي، فالمنهج الذي اعتمده هنا في نقد بعض نصوص التوراة بما فيها من الروايات المنقولة فيها، هو المنهج ذاته الذي اعتمده في نقد نصوص رسالة ابن النغريلة بما فيها من افتراءات، فالقارئ يجد تجانساً منهجياً وتطابقاً في المسلك والمنهج المعتمد في كلا الكتابين، وهذا يدل على النسقية المنهجية في علم أصول الدين عند ابن حزم، وينفي عنه الارتجالية والانفعالية في معالجة نصوص مخالفيه ونقدهم والرد عليهم.

الفصل الخامس

أضواء على حركة الطعن
في القرآن الكريم ودعوى التناقض فيه
قبل ابن النغريلة وبعده

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: إشارات قرآنية على مدعي التناقض في القرآن الكريم.

المبحث الثاني: طعون قديمة في دعوى التناقض في القرآن الكريم قبل ابن النغريلة ونموذج الباقلاني.

المبحث الثالث: نماذج من طعون معاصرة في دعوى تناقض القرآن الكريم.

المبحث الرابع: الأسباب الداعية إلى إيهام التناقض في القرآن الكريم وطرق دفع ذلك.

المبحث الأول
إشـارات قـرآنيـة
على مدعي التناقض في القرآن الكريم

يعد ابن النغريلة أحد الطاعنين في القرآن الكريم في القرن الخامس الهجري، وهو بذلك ينضم إلى زمرة خصوم أهل القرآن الذين حاولوا الطعن في قداسته والتشكيك فيه بشتى الأساليب والطرائق، والتي استفادها من تراث هذه الحركة التي أخذت صوراً مختلفة، حيث تعددت وجوهه وإشكاله عبر التاريخ، وكان الهداف من وراء ذلك الطعن هو إزالة القداسة على هذا الكتاب قصد استبعاده بأن يكون مرجعاً أساساً للمسلمين يرجعون إليه في كل صغيرة وكبيرة في قضايا التشريع في شتى مجالات الحياة التعبدية والحياتية، الدينية والمدنية، وبذلك يستوي المسلمون مع غيرهم في المرجعية التشريعية، ولا يكون للمسلمين مزية على غيرهم.

وحركة الطعن القرآن عبر مختلف مراحل تاريخه جعلت من المشترك والمتشابه المشكل وهي الألفاظ التي توهم الإشكال والاختلاف أحد المداخل المهمة للطعن في القرآن الكريم. كما تعددت كذلك الأطراف التي ناصبت القرآن الكريم العداء، فمنهم: الملحدون، والمسيحيون، واليهود، والمستشرقون، كما كان لمختلف الفرق الباطنية والشيعية نصيباً وافراً من تلك الحركة، وحركة الطعن في القرآن الكريم أثارت حفظية العلماء الذين تصدوا لهذه الحركة بتدوين مختلف المصنفات العلمية في نصرة القرآن الكريم، والقصد من هذه المدونات العلمية هو رفع الإشكال الذي قد

يلابس فكر عوام الناس نتيجة تلك التشكيكات، ومن الكتب المصنفة في هذا المجال كتاب «البرهان في مسائل القرآن» للجماعيلي المقدسي، و«التبيان في مسائل القرآن» لرضي الدين القزويني، «الجوابات في القرآن» لمقاتل بن سليمان، «أسئلة القرآن وأجوبتها» لأبي بكر الرازي، كتاب «كشف غوامض القرآن» لفخر الدين الطريحي، كتاب «تأويل مشكل القرآن» لابن قتيبة، «فوائد في مشكل القرآن» لسلطان العلماء العز بن عبدالسلام، «مشكلات القرآن» لمحمد أنور الكشميري، و«مشكل القرآن» للحكيم الترمذي، وغيرها من الكتب التي صنفها العلماء في هذا المجال: قصد الكشف عن غوامض ومسائل القرآن الكريم بأجوبة شافية وافية بمختلف أوجه الرد وطرق التأويل والجمع والبيان، ومن هؤلاء الإمام ابن حزم الظاهري.

والطعن في القرآن الكريم يأخذ أوجهاً مختلفة فقد يكون الطعن بصورة مباشرة حيث إن الطاعن يكشف عن سوء مخبره من خلال كتابه أو تأليفه مثل صنيع ابن النغريلة وقد يكون الكتاب يتضمن طعون وشبهات حول القرآن الكريم، حيث إن الكاتب يضع سمومه وطعونه في القرآن الكريم في ثنايا تأليف معين من غير التصريح بذلك.

وفي العصر الحديث اتخذ الطعن في القرآن الكريم اتجاهات مختلف وتعدد أصحابه ولكن أهم الأطراف البارزة التي ناصبته العداء محاولة إيجاد تناقضات في القرآن الكريم، المستشرقون والعلمانيون، وغيرهم، ومن أهم ما يسعى إليه الطاعنون ما يلي:

- محاولة النيل من قدسية القرآن الكريم بوصفه أهم مصدر تشريعي للمسلمين الذي يرجعون إليه في أمورهم الدينية والمدنية.

- إحياء عقائد الفرق الضالة المنحرفة من مختلف الديانات السابقة من خلال جعل الوحي الإلهي محل بحث ونقد حيث إن معظم الطاعنين في القرآن الكريم من أعداء المسلمين من الديانات الأخرى.

- محاولة إثارة الشكوك والشبهات لدى المسلمين حول الوحي الإلهي قصد سلخهم عن معتقداتهم المقدسة.

● ضرب التعاليم الدينية والتشريعية والثوابت القرآنية بعد هز ثقة المسلمين بكتابهم، حيث إن مصدر مختلف التشريعات الدينية ترجع إلى القرآن الكريم.

والسبب الداعي إلى استهداف هذه الأمور إدراك الطاعين أهمية القرآن الكريم ومركزيته في الحياة الدينية والدنيوية لدى المسلمين، وعلمهم بتعلق قلوب المسلمين به، وأنه محرك هممهم وباعث نهضتهم وسبب سيادتهم وريادتهم وقيادتهم لما فيه من المبادئ التي ترسي قواعد حضارية موعودة، وشهادات خصوم الإسلام وأعدائه أكبر دليل على صحة ذلك، فضلاً عن أن ارتباط المسلمين بالقرآن الكريم تحكمه أمور عقدية وتوحيدية وأحكام شرعية.

الإشارات القرآنية للطاعنين فيه:

اهتم القرآن الكريم من خلال مختلف الآيات القرآنية المبثوثة في مختلف السور القرآنية بحركة الطعن في الوحي الإلهي، حيث بدأت قبل نزول القرآن الكريم على النبيّ محمد ﷺ، وقد أشار القرآن الكريم إلى بعض هذه الطعون، من ذلك:

ـ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُنَا قَالُواْ قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَآ﴾ [الأنفال: ٣١].

ـ وقوله تعالى مشيراً إلى شبهة أخرى، وهي اعتبار القرآن الكريم أساطير وقصص الأولين والسابقين من الأمم ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم مَّاذَآ أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [النحل: ٢٤].

ـ اتهام النبيّ ﷺ بأنه تعلم القرآن من غلام نصراني، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴿١٠٣﴾﴾ [النحل: ١٠٣].

وقد ورد في السنّة كذلك الإشارة إلى الطعن في القرآن الكريم من ذلك ما ورد في زمن الصحابة في زمن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ،

حيث كان في أجناد عمرو بن العاص رجل يقال له: صبيغ، كان يسأل عن متشابه القرآن، فكان يقول: ﴿وَٱلْمُرْسَلَٰتِ عُرْفًا ۝١ فَٱلْعَٰصِفَٰتِ عَصْفًا ۝٢﴾ تشكيكاً وتعنتاً، فأرسل به عمرو إلى عمر، فلما علم عمر بقدومه أمر رجلاً أن يحضره وقال له: «إن فاتك فعلت بك وفعلت». وكان عمر قد جهز له عراجين من نخل، فلما جاءه سأله عن أشياء ثم قال له: «من أنت»؟ فقال: «أنا عبد الله صبيغ». فقال: «وأنا عبد الله عمر». فضربه حتى أدماه، ثم تركه حتى شفي، ثم ضربه حتى أدماه، ثم تركه حتى شفي، ثم ضربه حتى أدماه، ثم تركه حتى شفي، ثم أُحضر فقال صبيغ: «يا أمير المؤمنين إن كنت تريد قتلي، فاقتلني قتلاً جميلاً، وإن كنت تريد أن تداويني، فقد والله برئت». فأرسله عمر إلى البصرة، وأمر واليها أبا موسى الأشعري بمنع الناس من مجالسته، فاشتد ذلك على الرجل، فأرسل أبو موسى إلى عمر أن الرجل حسنت توبته، فكتب عمر أن يأذن للناس بمجالسته، فلما خرجت الحرورية قيل لصبيغ: «إنه قد خرج قوم يقولون كذا وكذا، وقد مات عمر». فقال: «هيهات قد نفعني الله بموعظة العبد الصالح» - يعني: عمر -[1].

أوجه الطعن في الوحي وموقف القرآن منه:

اتخذت حركة الطعن في القرآن الكريم عدة أوجه استخلصت من مختلف النصوص القرآنية التي أشارت إلى حركة الطعن في الوحي الإلٰهي، وخلاصة الأوجه التي ظهرت في طعن القرآن الكريم هي:

- نفي نسبة القرآن إلى الله تعالى ونسبته إلى النبيّ ﷺ، وكونه من اختلاقه وتأليفه.

---

(١) أخرجه مالك في **الموطأ** (٢/٤٥٥) تحقيق: فؤاد عبدالباقي، (مصر: دار إحياء التراث)، ومعمر بن راشد في جامعه (١١/٤٢٦) تحقيق: حبيب الأعظمي، (بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ)، والدارمي في سننه (١/٦٦) تحقيق: زمرلي، (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ)، وإسناد القصة صحيح والقصة مشهورة، وانظر: **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، للسيوطي(٢/١٥٢) دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ، فقد جمع أطراف القصة ورواياتها.

- جعل القرآن الكريم من اقتباس الكتب السماوية السابقة.
- اتهام القرآن بالنقص أو الزيادة.
- اتهام القرآن الكريم بالتناقض ومعارضة الحقائق العلمية.

وإدراكاً من القرآن الكريم للشبهات التي أثارها أعداء الدين جاءت الآيات القرآنية تترى مؤكدة قدسية القرآن الكريم واعتباره كلام الله تعالى دون أدنى شك أو ريب دافعة بذلك كل الدعاوى التي يمكن أن تظهر بين الفترة والأخرى عبر التاريخ، من ذلك قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا ۜ ﴿١﴾﴾ [الكهف: ١]. وهذا نفي للاعوجاج عن القرآن الكريم.

- ومنها قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ﴿٢٣﴾﴾ [الزمر: ٢٣]. والنص القرآني فيه تأكيد على كونه أحسن الحديث وفيه نفي لما قد يتوهم من تناقض وتعارض.

- ومنها قوله تعالى: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾ [فصلت: ٤٢]. وهذا النص القرآني فيه نفي واضح على نفي مختلف أوجه الاختلاف والبطلان التي قد توجه إلى القرآن الكريم.

- ومنها قوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨]. وهذا تحد صريح في وجه الجن والإنس على أن يأتوا بمثل هذا القرآن الكريم، وفي هذا التحدي تأكيد على استقامة وسلامة مبنى ومعنى القرآن الكريم، وأن البشر يعجزون أن يأتوا بمثله من حيث نسقه ومنهجيته وتناسبه وخلوه من التضارب والتناقض والتعارض على تكرر ذكر الأخبار والقصص والأحكام والتشريعات.

- ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ

﴿بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [العنكبوت: ٤٨]، وهذا ذكر لبعض أوصاف المتربصين بالقرآن الكريم الدوائر، الذين يستغلون كل فرصة للطعن والنيل من القرآن الكريم.

وكما أشار القرآن الكريم لمثل هذه الدعاوى والافتراءات تصدر للرد عليها ودحضها مؤكداً سلامة الوحي الإلهي مبنى ومعنى، وخلوه من أوجه الاعتراضات والتناقضات، ومن تلك النصوص القرآنية قوله تعالى:

ـ قوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا ۚ وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ ۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴿١١٤﴾﴾ [الأنعام: ١١٤].

ـ ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ ﴿١٩٦﴾ أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ آيَةً أَن يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴿١٩٧﴾﴾ [الشعراء: ١٩٢ ـ ١٩٧].

ـ ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٨٢﴾ وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ ۖ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ﴿٨٣﴾﴾ [المائدة: ٨٢، ٨٣].

ـ ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ اللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٣٧﴾﴾ [يونس: ٣٧].

ـ ومنها قوله تعالى: ﴿تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٤٣﴾ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ ﴿٤٧﴾﴾ [الحاقة: ٤٣ ـ ٤٧].

ـ ومنها قوله تعالى: ﴿أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْكِتَابُ لَكُنَّا أَهْدَىٰ مِنْهُمْ ۚ فَقَدْ جَاءَكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ ۚ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَذَّبَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَصَدَفَ عَنْهَا ۗ سَنَجْزِي الَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنْ آيَاتِنَا سُوءَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يَصْدِفُونَ ﴿١٥٧﴾﴾ [الأنعام: ١٥٧].

- ومنها قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢]. وهذا النص القرآني يؤكد على عدم وجود التناقض في القرآن الكريم، وهو رد ضمني على الطاعنين في القرآن الكريم.

- ومنها قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [الزمر: ٥٥].

- ومنها قوله تعالى في قصة إبراهيم عليه السلام: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢٥٨﴾﴾ [البقرة: ٢٥٨]. وهذه أحد المسالك المتبعة في رد شبه المبطلين وهي المناظرة والدعوة، بالتي هي أحسن وهذا الأسلوب القرآني يقوم على استجماع المناظر شبهات الخصم ثم تعقبها واحدة بعد الأخرى، قصد الرد على الطعون ودفع شبهاتها، وذلك في إطار حوار علمي هادئ، كما أشار إلى ذلك القرآن الكريم، والتي ظهرت في صورة مناظرة بين إبراهيم عليه السلام وخصمه مدعي الألوهية.

والتاريخ الإسلامي حافل بالمناظرات العلمية لأهل العلم في رد شبهات الطاعنين في الدين الإسلامي، وفضلاً عن المناظرة الشفوية فهناك المناظرة المدونة التي تكون في صورة مدونات علمية وكتب يصنفها أهل العلم لرد شبهات أهل الباطل الطاعنين في القرآن الكريم، ورسالة ابن حزم الأندلسي أحد هذه النماذج التي عكست مناظرة مدونة لابن حزم تعقب فيها مختلف الشبهات التي أثارها ابن النغريلة في شأن القرآن الكريم.

اهتمام القرآن الكريم بطائفة الطاعنين في الوحي الإلهي:

الطعن في القرآن الكريم لم يبدأ عند ابن النغريلة ولن ينتهي عنده، ولكن هي سلسلة حركة لها تاريخ قديم تتبعها القرآن الكريم منذ بداياتها

الأولى منذ بدأ حركة الدعوة إلى الله تعالى ونزول الوحي الإلـهي على الأنبياء والمرسلين، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [النحل: ١٠١].

- وقوله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوٓا۟ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمٍۭ بَلِ ٱفْتَرَىٰهُ﴾ [الأنبياء: ٥].
وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ إِفْكٌ ٱفْتَرَىٰهُ﴾ [الفرقان: ٤].

وهذه طعون واتهامات وأوصاف فيها افتراء على القرآن الكريم، وقد تصدر القرآن الكريم للرد على هذه الطعون منها قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ﴾، وكذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿١٠٢﴾﴾ [النحل: ١٠٢]. وهو رد قرآني على صحة ما نزل وأنه من عند الله تعالى بشرى للمسلمين. كما توعد الله تعالى هذه الطائفة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ [النحل: ١١٦]. والطعن الإلـهي في الوحي هو طعن في الحق تبارك وتعالى، وقد أشار الله تعالى إلى هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٩١].

ومن الآيات القرآنية الأخرى التي تشير إلى حركة الطعن في الوحي الإلـهي واتهامه بمختلف الاتهامات ما يلي:

- قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓا۟ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْ قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنعام: ٩١].

- وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُنَا قَالُوا۟ قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَآ﴾ [الأنفال: ٣١].

- وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم مَّاذَآ أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوٓا۟ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [النحل: ٢٤].

ـ وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا فَهِيَ تُمۡلَىٰ عَلَيۡهِ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلٗا ٥﴾ [الفرقان: ٥].

ـ وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتۡلُواْ مِن قَبۡلِهِۦ مِن كِتَٰبٖ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَۖ إِذٗا لَّٱرۡتَابَ ٱلۡمُبۡطِلُونَ ٤٨﴾ [العنكبوت: ٤٨].

ـ وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ نَعۡلَمُ أَنَّهُمۡ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٞۗ لِّسَانُ ٱلَّذِي يُلۡحِدُونَ إِلَيۡهِ أَعۡجَمِيّٞ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيّٞ مُّبِينٌ ١٠٣﴾ [النحل: ١٠٣].

ـ وقوله تعالى: ﴿وَأَعَانَهُۥ عَلَيۡهِ قَوۡمٌ ءَاخَرُونَۖ فَقَدۡ جَآءُو ظُلۡمٗا وَزُورٗا﴾ [الفرقان: ٤].

ـ وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٖ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ لِقَآءَنَا ٱئۡتِ بِقُرۡءَانٍ غَيۡرِ هَٰذَآ أَوۡ بَدِّلۡهُۚ قُلۡ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلۡقَآيِٕ نَفۡسِيٓۖ إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّۖ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنۡ عَصَيۡتُ رَبِّي عَذَابَ يَوۡمٍ عَظِيمٖ ١٥ قُل لَّوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوۡتُهُۥ عَلَيۡكُمۡ وَلَآ أَدۡرَىٰكُم بِهِۦۖ فَقَدۡ لَبِثۡتُ فِيكُمۡ عُمُرٗا مِّن قَبۡلِهِۦٓۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ١٦﴾ [يونس: ١٥، ١٦].

ـ وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ ٤٠ وَمَا هُوَ بِقَوۡلِ شَاعِرٖۚ قَلِيلٗا مَّا تُؤۡمِنُونَ ٤١ وَلَا بِقَوۡلِ كَاهِنٖۚ قَلِيلٗا مَّا تَذَكَّرُونَ ٤٢ تَنزِيلٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٤٣﴾ [الحاقة: ٤٠ ـ ٤٣].

ـ وقوله تعالى: ﴿إِذۡ يَقُولُ ٱلظَّٰلِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلٗا مَّسۡحُورًا﴾ [الإسراء: ٤٧].

ـ وقوله تعالى: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنۡ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ رَجُلٖ مِّنۡهُمۡ أَنۡ أَنذِرِ ٱلنَّاسَ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنَّ لَهُمۡ قَدَمَ صِدۡقٍ عِندَ رَبِّهِمۡۗ قَالَ ٱلۡكَٰفِرُونَ إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٞ مُّبِينٌ ٢﴾ [يونس: ٢].

ـ وقوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِي نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلذِّكۡرُ إِنَّكَ لَمَجۡنُونٞ ٦﴾ [الحجر: ٦].

بعض أساليب القرآن في الرد على الطاعنين:

للقرآن الكريم أساليب مختلفة في الرد على مثل هذه الطعون التي تحاول النيل منه، ومن ذلك ما يلي:

١ ـ فئة أهل الكتاب:

يستعمل القرآن الكريم فئة أهل الكتاب في الرد على أهل الكتاب من نفس ملتهم، والفئة التي استند إليها القرآن الكريم هي التي شهدت على صحة القرآن الكريم ولم تتبن مختلف الشبهات والطعون والافتراءات من ذلك قوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا ۚ وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ ۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿١١٤﴾﴾ [الأنعام: ١١٤]. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٩٦﴾ أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ ءَايَةً أَن يَعْلَمَهُۥ عُلَمَٰٓؤُا۟ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿١٩٧﴾﴾ [الشعراء: ١٩٢ ـ ١٩٧]. وقوله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَٰرَىٰ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٨٢﴾ وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ ۖ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٨٣﴾﴾ [المائدة: ٨٢، ٨٣].

٢ ـ المناظرة والمحاورة:

وقد اتضح هذا في قصة إبراهيم عليه السلام مع النمرود، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِۦمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِۦمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِۦمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢٥٨﴾﴾ [البقرة: ٢٥٨].

٣ ـ الدعوة بالتي هي أحسن:

والدعوة بالتي هي أحسن أحد أهم طرق الدعوة إلى الله تعالى، وأحد الطرق التي ترد فيها الشبهات، وهذه تأخذ طريق المحاورة الشفوية وقد تكون في صورة مدونات مكتوبة ترصد فيها كل الشبهات ويرد عليها بطريقة علمية ترد فيها الشبهات والدعاوى، وفي الوقت نفسه تكون تذكرة للآخرين في معرفة ضعف تلك الشبهات ببيان وجه الباطل فيها، وقد أشار القرآن

الكريم إلى هذا الأسلوب بقوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾﴾ [النحل: ١٢٥].

المبحث الثاني

طعون قديمة في دعوى التناقض في القرآن الكريم قبل ابن النغريلة ونموذج الباقلاني

إن حركة الطعن في القرآن الكريم بوجه عام، ودعوى وجود التناقض فيه بوجه خاص لم تبدأ عند ابن النغريلة، ولكن الحركة لها تاريخ طويل يمتد في أعماق التاريخ الإسلامي منذ بداية التدافع بين الحق والباطل، الخير والشر، ومنذ الأيام الأولى التي ظهر فيها الوحي على الناس يدعوهم إلى الحق، وعبادة الله وحده، وترك ما سواه، وقدم للأنبياء مهمة الدفاع عن الوحي الإلهي وبيان أوجه الحق فيه والصواب، وورثهم بعد ذلك العلماء الذين أصبحوا حماة الدين وحراس العقيدة يقفون دائماً في وجه مثل هذه الدعاوى بالمرصاد، ومن الأمثلة التي تصدت لهذا التيار في القرون الأولى الإمام الباقلاني الذي رصد دعاوى الملحدين وشبهاتهم والتي وصفها بقوله: «واعلموا رحمكم الله قبل الكلام عليهم أن هذه المطاعن بأسرها مطاعن الملحدين في كتاب الله تعالى»[1]. فالصراع بين أهل الحق وأهل الباطل لم يهدأ ولم يتوقف، وما ابن النغريلة إلا أحد الحلقات الموصولة بهذه الحركة التي تستهدف قداسة القرآن الكريم، ولا شك من استفادة ابن النغريلة من تراث حركة الطعن في القرآن الكريم ولا سيما دعوى التناقض والتضارب فيه والتي تردد ظهورها بين الفترة والأخرى في

---

(١) الباقلاني، **الانتصار للقرآن**، ج٢، ص٥٨٩.

تاريخنا الإسلامي، والناظر في دعاوى ابن النغريلة يجد أنها تكرار وترديد لما ما ذكره الطاعنون في القرآن الكريم قبله، ففي الحقيقة لم يأت بجديد ولكنه أعاد تكرار ما ذكر بأسلوبه وبيانه ونشرها وروجها بين الناس أيام عنفوانه وقوته وتمكنه.

وإذا رجعنا بأدراجنا إلى قلب التاريخ الإسلامي، وانتقلنا من المغرب إلى المشرق وتحديداً إلى زمن الإمام الباقلاني نجده قد عايش ظروفاً قريبة من ظروف الإمام ابن حزم، ونصب نفسه مدافعاً عن القرآن الكريم ومناصراً ومنتصراً له من خلال كتابه «الانتصار للقرآن الكريم»، حيث تصدى الباقلاني لمختلف الطعون التي أوردها الملاحدة والروافض وغيرهم ممن يتربصون بالقرآن الكريم الدوائر، والتي حملت على القرآن الكريم حملة شعواء تدعي فيها وجود التناقض والتخالف والتضارب في القرآن الكريم، ونورد بعضاً منها بما فيها من ردود الباقلاني عليها.

١ ـ منها: قوله تعالى: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [المرسلات: ٣٥]، مع قوله تعالى: ﴿فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج: ٤]، وقوله: ﴿أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ [السجدة: ٥]، وقوله: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ﴿٣٥﴾ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [المرسلات: ٣٥، ٣٦]، وقوله: ﴿وَلَا يُسْـَٔلُ عَن ذُنُوبِهِمُ ٱلْمُجْرِمُونَ﴾ [القصص: ٧٨]. يقول الباقلاني في توجيه الآيات: «عند قيامهم من قبورهم وحشرهم وتبديل الأرض غير الأرض والسماوات وبرزوا لله الواحد القهار فلا يزالون كذلك إلى حين العرض والمسائلة، ثم يؤذن لهم في النطق، فإذا استقر أهل الجنة في الجنة، وأهل النار في النار لم يؤذن لهم في الاعتذار ولا في الخصام، وقيل لهم: ﴿لَا تَخْتَصِمُوا۟ لَدَىَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُم بِٱلْوَعِيدِ﴾ [ق: ٢٨]، وذلك لا ينفي تخاصمهم في النار وتلاومهم وما ذكره الله من ندمهم في قوله: ﴿نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ﴾ [الأعراف: ٥٣]، إلى أمثال ذلك، وهذا ينفي التناقض الذي ظنوه»[1].

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٥٩٨.

٢ ـ ومنها: قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِن ضَرِيعٍ ۝٦﴾ [الغاشية: ٦] مع قوله: ﴿فَلَيْسَ لَهُ الْيَوْمَ هَاهُنَا حَمِيمٌ ۝٣٥ وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ ۝٣٦﴾ [الحاقة: ٣٥، ٣٦]. يقول الباقلاني: «فإنه غير متنافي ولا متناقض، وذلك أن عذاب أهل النار دركات وطبقات وأهلها فيها على قدر ذنوبهم في الكثرة والقلة، وكذلك قصة أهل البوار، وفريق منهم طعامه الضريع، وفريق منهم طعامه الغسلين، وفريق آخر طعامه الزقوم، كما أخبر الله في موضع آخر، وقوم منهم شرابهم الحميم، وقوم منهم شرابهم الصديد، فالذي ليس له طعام إلا من غسلين غير الذي لا يطعم إلا الضريع، وشارب الصديد فيها غير شارب الحميم، وإذا كان ذلك كذلك بطل ما توهموه، والضريع نبت يكون بالحجار. يقال لرطبه: الشبرق، وهو مما لا يشبع ولا يسمن ولا يغني شيئاً، والعرب تعرفه وتصفه بذلك. والحروج التي لا تلد فضرب الله لهم بذكر الضريع مثلاً، فكأنه قال: إن أهل النار يقتاتون ما لا يغنيهم ولا يشبعهم، فهم في ذلك كأكل الضريع الذي لا يسمن ولا يغني من جوع، والغسلين هو فعلين، من غسلت فهو غسالة أهل النار، وقال قوم: هو ما يسيل من أجسام المعذبين»[1].

٣ ـ ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ ۝٦٤﴾ [الصافات: ٦٤]، وقوله تعالى: ﴿لَّيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِن ضَرِيعٍ ۝٦﴾ [الغاشية: ٦]، والإشكال الوارد هو كيف يكون في النار نبت وشجر؟ وأجاب الباقلاني عن هذا بقوله: «فإنها لا تعلق لهم فيه، إن كان كني بذلك الضريع وشجره الزقوم عن جوعهم، وأنها لا يشبعون وعن شيء مشبه لشجرة تشبه رؤوس الشياطين في قبح منظرها، فليس هناك نبت ولا شجر، وإنما ذلك أمثال وتشبيه، وإذا كان أراد الله تعالى تحقيق نبت وشجر يخرج من النار، فإن ذلك غير مستحيل»[2].

٤ ـ ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ ۚ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ ۝٣٣﴾ [الأنفال: ٣٣]، مع قوله تعالى: ﴿وَمَا

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٥٩٩.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٥٩٩.

﴿لَهُمْ أَلَّا يُعَذِّبَهُمُ اللَّهُ﴾ [الأنفال: ٣٤]. يقول الباقلاني: «فلا تناقض فيه، وذلك أن النضر بن الحارث قال: ﴿اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ السَّمَاءِ أَوِ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الأنفال: ٣٢]، يعني بذلك: أهلكنا جميعاً ومحمداً ومن اتبعه عاماً، فأنزل الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ أي: وفيهم قوم يستغفرون وهم المسلمون، ثم بين ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ﴾ ثم قال تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ أَلَّا يُعَذِّبَهُمُ اللَّهُ﴾ يعني: النضر ومن كان بمثابته ﴿وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ﴾ [الأنفال: ٣٤]، يعني: المسلمون فلا تناقض في ذلك»(١).

٥ ـ ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا﴾ [آل عمران: ١٤٥]، يقول الباقلاني في الرد على من يدعي أن هناك من يريدها ولكن لا يصل إليها وهذا في نظر الباقلاني ليس بنقض: «لأن من هٰهنا ليست للعموم والاستغراق، بل يراد بها تارة الكل وتارة البعض، فكأنه أراد أن من أراد ثواب الدنيا آتاه منها إذا كان في المعلوم أنه يؤتاه منها ولم يرد بذلك الكل، لأنه لا صيغة للعموم بهذا اللفظ ولا بغيره بما يغني الناظر فيه، فبطل تعلقهم به، ويحتمل أن يكون أراد بقوله: نؤته منها إلا قليلاً أو كثيراً، أو لم يرد أننا تأتيه الكثير وكلما يريده، وليس أحد أراد ثوابها إلا وقد أتي منها إما قليل أو كثير فبطل ما ظنوه»(٢).

٦ ـ ومنها: قوله في قصة إبراهيم: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠]، مع قوله: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة ٢٦٠]، مع قوله: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُّنِيبٌ ﴿٧٥﴾﴾ [هود: ٧٥]، وقوله: ﴿وَلَقَدِ اخْتَرْنَاهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [الدخان: ٣٢]، فالآيات قد توهم التناقض، وقد رد الباقلاني على ذلك بقوله: «فيحتمل أن يكون أراد بقوله: ﴿لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ بإجابتك لي إلى ما سألته وإلى مشاهدة نمرود، ومن أنكر نبوءتي إجابتك

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٦٠١.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٦٠٣.

لي، ولم يرد ليطمئن قلبي بإزالة شك في كونك قادراً على ذلك. ويمكن أن يكون بقوله: ﴿لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ مشاهدتي ميتاً أحييته، لأنني وإن كنت عالماً معترفاً بكونك قادراً على ذلك فإنني غير راء له ولم أره قط، فقال: أرني لأخبر به إذا أخبرت عن مشاهدة، فيطمئن قلبي إلى مشاهدة ذلك لا إلى العلم بأنه من مقدوراتك. ويمكن أن يكون تأويل قوله: ﴿لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ أي: ليطمئن قلوب هؤلاء الشاكين في ذلك فذكر نفسه وأراد غيره، ومثل هذا قد يقوله ويستعمله المحتج على غيره يقول القائل: أنا أريد أن أفعل كذا ليراه ويطمئن قلبي برؤيتك له، أي: ليزول شكك فيطمئن قلبي بسكون قلبك وزوال شكك، وإذا كان هذا هكذا بطل التناقض الذي توهموه[1].

٧ ـ ومنها: قوله تعالى: ﴿انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا۟ لَكَ ٱلْأَمْثَالَ فَضَلُّوا۟ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا ﴿٤٨﴾﴾ [الإسراء: ٤٨]. يقول الباقلاني: «أي: لا يستطيعون معارضة القرآن والطعن عليه بوجه يوجب فساده وتناقضه، وكونه شعراً ومن أساطير الأولين، كما زعموا ذلك وادعوه، ويحتمل أن يكون أراد أنهم لا يستطيعون جعلك مجنوناً كما ادعوا ذلك عليك أو الكشف عن أنك ساحر على ما ادعوه وراقبوه، وليس هذه السبيل التي أمروا بها فيكون ذلك تناقضاً على ما قدروه»[2].

٨ ـ ومنها: قوله تعالى: ﴿لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ﴾ [البقرة: ٢٥٤] مع قوله تعالى: ﴿ٱلْأَخِلَّآءُ يَوْمَئِذٍۭ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٦٧﴾﴾ [الزخرف: ٦٧]، يستبعد الباقلاني وجود التناقض بين الآيات ويوجه ذلك بقوله: «لأنه عنى تعالى ـ وهو أعلم ـ لا خلة فيه تنفع وإن كانت هناك خلة لا تنفع، فيمكن أن يكون أراد لا بيع فيه و لا خلة أي: لا خلة مبتدأ، مستأنفة لما الناس عليه من شغل العرض والحساب والجزاء والثواب والعقاب. ويحتمل أن يكون أراد به لا خلة في الآخرة بين أهل النار، فكأنه قال: الأخلاء في الدنيا يومئذ أعداء لا تنفعهم خلتهم التي كانوا في الدنيا

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٦٠٤.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٦٠٤.

عليها، ولم يرد إثبات الخلة في الآخرة من حيث نفاها فتعالى عن ذلك فبطل ما قالوه»[1].

٩ ـ ومنها: قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام: ٣٣]، فقد يكون هناك تناقض بين الآية وبين إخباره بأنهم يكذبونه، وقد كذبوه في كثير من المواضع كقولهم: ﴿مَا هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّفْتَرًى﴾ [القصص: ٣٦] وقوله: ﴿إِفْكٌ ٱفْتَرَىٰهُ﴾ [الفرقان: ٤] وقوله: ﴿إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾ [الأحقاف: ١١] وقوله: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ﴾ [السجدة: ٣] وقوله: ﴿مَا هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّفْتَرًى﴾ [القصص: ٣٦] وقوله: ﴿أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ٱكْتَتَبَهَا﴾ [الفرقان: ٥] وأمثال هذه الآيات. يقول الباقلاني في توجيه ذلك: «إنه تعالى إنما عنى بقوله: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ﴾: إنهم لا يستطيعون جحد حجتك ومعارضة آياتك، وإقامة برهان على تكذيبك وكذبك، فلما عجزوا عن ذلك قال: فإنهم لا يكذبونك عند الناس بحجة تكشف عن تكذبك، ولا يكذبونك أيضاً بمعناه، ولم يرد بذلك أنهم لا يكذبونه في شيء يخبرهم به، ولا أنهن لا يقولون إنه كاذب ولكنه عليه السلام لا يصير بذلك كاذباً، وإنما يكون مكذباً ومكذباً إذا أقاموا على كذبه حجة وبرهاناً»[2].

١٠ ـ ومنها: قوله تعالى في قصة الملائكة والرسل: ﴿قَالُواْ لَا عِلْمَ لَنَآ﴾ [المائدة: ١٠٩] مع إخباره عن كونهم كراما كاتبين وعن قوله: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ﴾ [النساء: ٤١]. يقول الباقلاني: «وكيف يجيء بأنبياء وملائكة للشهادة على الأمم وهم يقولون الملائكة: إننا لا علم لنا بما هم عليه، أو بما كانوا عليه، وذلك أنه إنما يقول الملائكة والرسل إنه لا علم لنا بسرائرهم وما في ضمائرهم من إخلاص لك ونفاق، أو لا علم لنا بما استسروا به من الأعمال دون أنبيائهم، ولا علم لنا بما حدث منهم بعدنا وبعد مفارقتنا لهم، فأما أن يقولوا: لا علم لنا فيما قد علموه ورأوه وشاهدوه من أفعال الأمم الظاهرة فذلك محال في صفتهم فبطل

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٦٠٧.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٦١٣.

بهذا ما قالوه»[1].

١١ ـ ومنها: قوله: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي﴾ [المائدة: ١١٦]. يقول الباقلاني: «فإنه ليس بمخبر عن إثبات قولهم لذلك حتى يكون نقيضاً لإخباره عنهما بأنهما مؤمنان، وإنما هو قول صورته الاستفهام، وإنما يقال لهما ذلك في القيامة على مذهب التقرير لهما، ليسمع مدعي ذلك عليهما وأنهما قالاه إنكاراً لقوله وتكذيبهما له، وليس ذلك على وجه الاستفهام لهما ولا على تحقيق الإخبار عنهما بقول ذلك ولا على التقريع لهما به، وإنما هو على وجه ما قلناه»[2].

١٢ ـ ومنها: قوله تعالى في إخباره عن صالح ﴿فَمَا تَزِيدُونَنِي غَيْرَ تَخْسِيرٍ﴾ [هود: ٦٣]. وليس ينقض لإخبار عن ثواب الرسل ورفع درجتهم ومنازلهم بغيرهم على ردائتهم وتكذيبهم، ويعلل الباقلاني ذلك بقوله: «لأنه لم يرد بقوله: فما تزيدونني غير تخسير لكم، وضلال وشر لا حق بكم دوني، وكذلك قوله: ﴿يَٰحَسْرَةً عَلَى ٱلْعِبَادِ﴾ [يس: ٣٠] ليس بتحسر من الله، لأن التحسيير لا يجوز عليه، ولكن يا حسرة لهم في تخلفهم عن إجابة الرسل، وكذلك يقول القائل منا لمن يعظه ويرشده إذا طغى ولم يقبل: ما تريد بي إلا شراً ووبالاً، يعني بذلك: شراً ووبالاً عليك دوني فكذلك تأويل الآية وهذا يبطل كيدهم وإلباسهم إبطالاً ظاهراً بيناً»[3].

١٣ ـ ومنها: قوله تعالى: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ﴾ [الأعراف: ٦] فإنه لا منافاة بينه وبين قوله: ﴿وَلَا يُسْـَٔلُ عَن ذُنُوبِهِمُ ٱلْمُجْرِمُونَ﴾ [القصص: ٧٨] وقوله في المرسلين: ﴿وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ [النور: ٥٤]، ونحوه من إعذار الرسل. ويعلل الباقلاني ذلك بقوله: «لأنه أراد بقوله: ﴿وَلَا يُسْـَٔلُ عَن ذُنُوبِهِمُ ٱلْمُجْرِمُونَ﴾ سؤال استخبار واستفهام لإحصائها وتقدم العلم بها والكتابة لها، وأراد بقوله: ﴿وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الأعراف: ٦] مسألة تقرير

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٦١٣.
(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٦١٣.
(٣) المرجع السابق، ج٢، ص٦١٥.

للحجة على الكافر ليستمعوا قول الرسل وشهادتهم عليهم بالأداء إليهم. ويمكن أن يكون سؤال الرسل سؤال تخصيص لهم وأمر بإقامة الشهادة على الأمم، كقول القائل: هذا يقوم، وهذا يضرب زيداً أي: إفعل ذلك كما أمرت، وقد يكون السؤال تقريع بالعجز كقولك: هل تعلم من الغيب شيئاً؟ وهل يستطيع أن يتكلم؟ وقد يكون السؤال سؤال توبيخ وتنفيد موافقة على ترك الواجب، كقول الشاعر:

ألم أك جارك فتركتموني ... لكلبي في دياركم عواء

يريد التوبيخ لهم بتضييع جارهم وقلة حفاظهم[1].

١٤ ـ ومنها: قوله تعالى في قصة النبيّ ﷺ أمره له بأن يقول: ﴿وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ ٱلسُّوٓءُ﴾ [الأعراف: ١٨٨] والآية غير مناقضة لإخباره عنه بأنه يتلقى وخبر عما كان ويكون وعن أمور السماوات، ويعلل الباقلاني ذلك بقوله: «لأن ذلك إنما يعلمه ويدركه بتوقيف جبريل له، وليس ذلك من الغيب في شيء وإنما عالم بالغيب من علمه بغير خبر وتوقيف، وحجة ودليل وضرورة وطباع، وهو الله تعالى. ويحتمل أيضاً أن يكون تأويل ذلك أنني لا أعلم وقت موتي فأستكثر من فعل الطاعات والبر، وهو وإن علم البعض الغيوب بالوحي إليه فغير عالم بجميعها ويجوز أيضاً أن يكون معنى الآية إن أهل مكة لما قالوا للرسول: «ألا يخبرك ربك بالبيع الرخيص فتشتريه فتربح فيه، ويخبرك بالأرض التي تريد أن تجدب فترحل عنها إلى الخصبة؟»، فأنزل الله قل: ﴿وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ﴾ [الأعراف: ١٨٨] أي: لا أعلم هذا ولا يجب أن أعلمه، ولا يجب على الله إعلامي أياه، لأن له امتحان قلبي ونفسي بما شاء»[2].

١٥ ـ ومنها: قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَٰهُمْ سَعِيرًا﴾ [الإسراء: ٩٧]

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٦٢٠.
(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٦٢١.

فإنه ليس بنقض لقوله: ﴿فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ﴾ [البقرة: ٨٦] وقوله: ﴿لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ﴾ [الزخرف: ٧٥] وذلك حسب رأي الباقلاني: «لأنه لم يرد بالخبو السكون والهدوء، وإنما أراد: كلما أرادت وقاربت أن تخبوا زدناها سعيراً، ويحتمل أن يكون أراد: كلما قدروا أنها تخبوا وتهدأ زدناهم سعيراً، بخلاف ظنهم. ويمكن أن يكون أراد: أن الخبو هو نفس الزيادة في السعير، فكأنه قال: خبت: ازداد حرها وتضرمها وتلظيها، وازداد كذلك عذابهم وألمهم، فيكون ذلك خبراً عن نفس خبوها هو نفس الزيادة في سعيرها الذي به يزيد ألمهم ونحو هذا قول الشاعر:

فقلت: أطعمني عمير تمرا ... وكان تمراً كمثرة وزندا

فجعل نفس الكمثرة والزند تمراً»[1].

١٦ ـ ومنها: قوله: ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِۦ خِيفَةً مُّوسَىٰ ﴿٦٧﴾﴾ [طه: ٦٧] فالآية غير منافية لإخبار الله عنه بتصديقه وسكون قلبه، وسبب ذلك حسب الباقلاني: «لأن تلك الخيفة طباعية بشرية غير كسبية اختيارية، وليست من الشك في قوله: ﴿خُذْهَا وَلَا تَخَفْ﴾ [طه: ٢١] في شيء ولا من جنسه، ولكنها خفية بشرية، ويمكن أن يكون أوجس خفية في غير الوقت الذي قال له فيها: ﴿وَلَا تَخَفْ﴾، إما قبل أن يقول له ذلك إلى أن قال: ﴿خُذْهَا وَلَا تَخَفْ﴾، أو بعد ذلك الوقت لأنه لم يقل: لا تخاف أبداً، فلا تعلق لهم في ذلك، ويمكن أن يكون تأويل الآية أنه خاف أن يفتتن قومه ويظنون أن ما أتى به سحر كقول السحرة فقال له: لا تخف إنك أنت الأعلى، أي: إن آتيك تنكشف عن صدقك وتزيل كل ريب من قلوب أتباعك المؤمنين فيكون كذلك أعلى بالحجة والبراهين»[2].

١٧ ـ ومنها: قوله تعالى: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [الفرقان: ٧٠] فالآية غير متناقضة من حيث كانت السيئات

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٦٢٢.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٦٢٣.

لا تبدل حسنات أبداً، ويعلل الباقلاني ذلك بقوله: «لأنه تعالى لم يعن هذا، وإنما أراد وهو أعلم أنني أبدل عذابهم وجزاء سيئاتهم حسنات في نعيم ورحمة بما أحدثوه وجددوه من الإنابة والتوبة، فلا تعلق لهم في الآية»[1].

١٨ ـ ومنها: قوله تعالى: ﴿إِذَآ أَخۡرَجَ يَدَهُۥ لَمۡ يَكَدۡ يَرَىٰهَاۗ﴾ [النور: ٤٠]. يقول الباقلاني: «فإنه لا اختلاف فيه ولا تناقض لأنه لم يكن يعن بذلك أنها بحيث يجوز أن يراها، ويمكن ذلك فيها مع قوله: ﴿ظُلُمَٰتُۢ بَعۡضُهَا فَوۡقَ بَعۡضٍ﴾ [النور: ٤٠] والعادة على ما هي عليه في رؤية الله وامتناع رؤية الكائن فيما هذه سبيله، وانما أراد بقوله: لم يكد يراها، لم يرد أن يراها أي: لأنه لا يطمع في ذلك ولا يرجوه، فكان معنى يريد.

قال الأفوه الأودي:

فإن تجمّع أوتاد وأعمدة　　　وساكن بلغوا الأمر الذي كادوا

أي: الأمر الذي أرادو، وإذا كان ذلك كذلك بطل ما ظنوه[2].

١٩ ـ ومنها: قوله تعالى: ﴿أَكَادُ أُخۡفِيهَا﴾ [طه: ١٥] فتأويله: أكاد أذنيها: آتي بها على وجه التقريب كذلك، والتهديد، ثم قال: أخفيها ليجزي كل نفس بما تسعى.

قال الشاعر:

هممت ولم أفعل وكدت وليتني　　　تركت على عثمان تبكي حلائله[3]

٢٠ ـ ومنها: قوله تعالى: ﴿نُودِيَ أَنۢ بُورِكَ مَن فِي ٱلنَّارِ﴾ [النمل: ٨]. يقول الباقلاني: «فليس فيه نقض لذم من في النار ولعنهم، وإنما أراد: بورك موسى المقارب للنار التي رآها، كما يقال: فلان في النار وفي الماء إذا قارب ذلك، وإن لم يكن فيه، وكما يقول القائل: إذا بلغت المحول

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٦٢٤.
(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٦٢٤، ٦٢٥.
(٣) المرجع السابق، ج٢، ص٦٢٥.

ومطربل فأنت في بغداد، على وجه التقريب ذلك، فيقال: إن الله سبحانه بارك بهذه الآية على من في النار»[1].

٢١ ـ ومنها: قوله تعالى: ﴿وَهَلْ نُجَٰزِيٓ إِلَّا ٱلْكَفُورَ﴾ [سبأ: ١٧] فلا تعارض بين هذه الآية وبين قوله: ﴿لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: ١٥] وقوله في المؤمنين: ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧] ونحو ذلك، ويعلل الباقلاني ذلك بقوله: «لأنه إنما عنى بقوله: ﴿وَهَلْ نُجَٰزِيٓ إِلَّا ٱلْكَفُورَ﴾، مثل ما يجزي بها الكفور، أي: لا يعاقب في النار بعقاب الكفر إلا الكافر، ويحتمل أن يكون عنى: وهل نجازي بما جوزوا به من تغيير النعم أو إنزال الخسف والنقم إلا الكفور»[2].

٢٢ ـ ومنها: قوله تعالى: ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ۝١٢﴾ [الصافات: ١٢]. يقول الباقلاني: «فإنه غير مناف لإخباره عن عصمة الله ووفاء ربه وتصديقه، وإنما أراد: بل جازيتهم على تعجبهم منك ومما جئت به ويسخرون، أي: وهم في تماديهم، ويمكن أن يكون ذلك على معنى الأمر كأنه قال: قل: يا محمد بل عجبت، ويسخرون على وجهه على جهة الخطاب لمن تعجب مما ينزل بهم»[3].

٢٣ ـ ومنها: قوله تعالى: ﴿فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ [السجدة: ٥] فالآية غير منافية لقوله: ﴿مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج: ٤]. يقول الباقلاني: «لأنه أحوال وتارات، فتارة منه تقدر بألف سنة، وتارة بخمسين سنة، ويمكن أن يكون أراد أن الملك يعرج من الأرض إلى حيث يخرج من السماوات ما مقداره من سنين غير ألف سنة من أيام الدنيا، فلا تناقض إذاً في هذا»[4].

٢٤ ـ ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٦٢٥.
(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٦٢٥.
(٣) المرجع السابق، ج٢، ص٦٢٥.
(٤) المرجع السابق، ج٢، ص٦٢٥.

﴿وَٱلْجِبَالِ﴾ [الأحزاب: ٧٢]. يقول الباقلاني: «فليس بخبر على أنها أحياء مكلفة، وإنما قصده تعالى تعظيم شأن حمل الأمانة، وأن كل أحد يضعف عنها، وإن عظم خلقه، ويضعف عن أن يطيقها، قالوا: وذلك نحو قول العرب عرضت الحمل على البعير فأبى أن يحمله، أي: أنه صغير لا يقوى على الحمولة لصغره وضعفه»[1]. وقيل: إنه أراد بذلك أنه تعالى عرضها على أهل السماوات والأرض والجبال فأبوا أن يحملوها لثقلها، والقصور عن القيام بحقها، كما قال: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] يريد: أهل القرية، وأصحاب العير، وقوله: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَـٰنُ﴾ [الأحزاب: ٧٢] يعني: الكفور بجهله بحق الله فيها، واستحقاره لها فبطل ما قالوه أن تجيء السماوات والأرض ويعرض عليهن القيام بحق الله فيما فرضه، والخروج من جميعه فأبين ذلك واعترفن بالعجز عنه فلا إحالة في هذا ولا تناقض في كل وجه»[2].

٢٥ ـ ومنها: قوله: ﴿وَقَوْمَ نُوحٍ لَّمَّا كَذَّبُوا۟ ٱلرُّسُلَ أَغْرَقْنَـٰهُمْ وَجَعَلْنَـٰهُمْ لِلنَّاسِ ءَايَةً وَأَعْتَدْنَا لِلظَّـٰلِمِينَ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿٣٧﴾﴾ [الفرقان: ٣٧]. يقول الباقلاني في شأن الآية: «ليس بنقيض لإخباره أنه هو وحده كان الرسول، لأنه يمكن أن يكذبوا لما كذبوه صاروا بذلك إلى تكذيب من كان قبل نوح لما بشروا ووصوا بتصديقه وقبول قوله، فيصير المكذب له مكذباً لمن كان قبله، وكذلك هم مكذبون لمن بعد نوح من الرسل، الذين يخبرون بنبوته ومكذبون لمن كان قبله منهم ممن خبر بذلك، ويمكن أن يكون منهم من قد أدرك أنبياء قبل نوح فكذبهم، أو من اتصلت بهم دعوة الرسل وحججهم فكذبهم، وأرسل نوحاً فكذبه أيضاً، ويمكن أن يكون معنى قوله: ﴿لَّمَّا كَذَّبُوا۟ ٱلرُّسُلَ﴾ أي: كذبوه، فكذبوا الملائكة التي كانت تنزل بالوحي عليه، وإذا كان ذلك كذلك اضمحل إلباسهم»[3].

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٦٢٦.
(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٦٢٦.
(٣) المرجع السابق، ج٢، ص٦٢٧.

٢٦ ـ ومنها: قوله: ﴿وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ۝١﴾ [النجم: ١]. يقول الباقلاني: «فليس بخبر عن باطل لرؤيتنا النجم غير هاو ورؤية ذلك وقت مبعث النبيِّ ﷺ، لأنه قد قيل: إن النجوم قرب مبعث النبيِّ ﷺ كثر انقضاضها وراع ذلك قريشاً والعرب، وسألوا بعض الكهان عن ذلك فقال: «إن كانت النجوم العوامل تنقض فهي القيامة، يعني: البروج الاثنا عشر والطوالع السبعة، وإن لم تكن هي فيظهر أمر عظيم»، فظهر بعث النبيِّ ﷺ وآياته، فلما كذبت قريش قال الله سبحانه: ﴿وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ۝١ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۝٢﴾ أي: هو الذي دل انقضاض النجوم على أمره، فني إحالة في هذا ولا اختلاف»[1].

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٦٢٧.

المبحث الثالث
نماذج من طعون معاصرة
في دعوى تناقض القرآن الكريم

إن فكر ابن النغريلة اليهودي لم تتوقف حركته عن النشاط العلمي في محاولة إثارة الشكوك في الوحي الإلـهي عبر العصور، والتي ظهرت في صور وأسماء وألقاب مختلفة، وكلها تحاول التشكيك في القرآن الكريم، ومن الحلقات المعاصرة التي تمثل امتداد فكر ابن النغريلة وغيرها ما أثير في الرسالة السنوية للمجلس الملي القبطي بالإسكندرية ثيموثاوس[(١)]. والرسالة تشتمل على مجموعة طعون موجهة إلى الدين الإسلامي من أهمها فقرة تتعلق بتناقضات آيات القرآن الكريم حيث أشارت الرسالة إلى بعض ما يظن أنه تناقض وتعارض، وهذا عرض لها حسب ما ذكره عبدالجليل شلبي مع توجيه اعتراضاتها، وهي[(٢)]:

١ ـ دعوى تناقض سورة يونس آية ١٥ مع سورة النحل آية ١٠١: في سورة يونس: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾ [يونس: ١٥]، وفي سورة النحل: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا

(١) انظر: عبدالجليل شلبي، رد مفتريات على الإسلام، ص٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص٦٨، ٧٧.

يَعۡلَمُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [النحل: ١٠١]. ففي الآية الأولى يطلب الكفار من رسول الله ﷺ أن يأتي بقرآن جديد أو يبدل هذا القرآن ورسول الله ﷺ يقول: لا أستطيع، فذلك كلام الله ينسخ منه سبحانه ما يشاء ويثبت ما يشاء، وأنا أتبع ما يوحى إلي نسخاً أو إثباتاً. والآية الثانية تذكر أن الله سبحانه إذا نسخ حكماً بحكم قال الكفار لمحمد: أنت مفتر في هذا القرآن لأنك غيرت حكماً قررته من قبل، ثم تقرر الآية التالية أن ذلك تنزيل من الله تعالى، نزله الله بواسطة جبريل روح القدس، ومحمد لا يغير، فأي تناقض كلتاهما تثبت أن القرآن من عند الله وأن محمد ﷺ لا يستطيع أن يغير منه شيئاً.

٢ ـ دعوى تناقض الآية ١٠٦من سورة البقرة تُناقِضُ الآية ٢٧ من سورة الكهف: والآية في سورة البقرة هي: ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ﴾ [البقرة: ١٠٦] والآية في سورة الكهف: ﴿وَٱتۡلُ مَآ أُوحِيَ إِلَيۡكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَۖ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ [الكهف: ٢٧].

فالآية الأولى تتحدث عن نسخ الأحكام وتغيير حكم بآخر، وهذا أمر لا بد منه في حال أمة جاهلية نقلها الإسلام تدريجياً إلى حال جديدة متكاملة، والآية الثانية تذكر أنه لا أحد غير الله يستطيع أن يبدل كلماته، أو يرد حكماً أنزله سبحانه، وتيموثاوس والمدعون لم يفهموا النص فظنوه تناقضاً، وكلتا الآيتين توضح أن الله وحده يمحو ما يشاء ويثبت، تماماً كالآية السابقة.

٣ ـ دعوى تناقض الآية ٩ من سورة الحجر تناقض الآية ٣٩ من سورة الرعد: وآية الحجر هي: ﴿إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿٩﴾﴾ [الحجر: ٩]، وآية الرعد هي: ﴿يَمۡحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثۡبِتُۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ ﴿٣٩﴾﴾ [الرعد: ٣٩]. وآية الحجر تصف القرآن أنه تنزيل من الله تعالى، وأن الله حافظه من الزوال والتحريف، وصدق الله وصدق قرآنه، فالمسلمون بعد أربعة عشر قرناً يقرأون القرآن غضاً صريحاً صحيحاً كما أنزله الله تعالى، وكما قرأه محمد ﷺ على أصحابه، فأين كتاب موسى وأين وصاياه، وأين

إنجيل عيسى؟ هذه كتب لم يحفظها الله تعالى فذهبت مع الأيام، والقرآن لم يضع منه شيء ولن يضيع. وآية الرعد تذكر أن الله يمحو أحكاماً ويثبت أخرى، ويمحو مقادير ويثبت غيرها، أفي هذا تضارب؟

٤ ـ دعوى تناقض سورة السجدة آية ٥ مع سورة المعارج آية ٤: وآية السجدة هي: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ۝٥﴾ [السجدة: ٥]، وآية المعارج هي: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ۝٤﴾ [المعارج: ٤]، يعني: أن ألف سنة في الآية تناقض خمسين ألف سنة في الآية الأخرى. فرأى تيموثاوس ومجلسه أن ألف سنة في الآية تناقض خمسين ألف سنة في آية أخرى.

والآية تصف يوم القيامة بالطول، وأنه في طوله يعدل ألف سنة مما يعدل الناس، ولا يراد من الأعداد قدرها، وإنما يراد منها إفادة التكثير، كما تقول لصاحبك: كتبت لك خمسين خطاباً، وترددت على بيتك عشرين مرة، فأنت لا تريد عدداً وإنما تريد أنك كتبت كثيراً وترددت كثيراً. واللغويون يقولون دائماً: العدد لا مفهوم له. فإذا وَصَفَت الآية الثانية هذا اليوم بأن مقداره خمسين ألف سنة فلا تناقض لأن كلاً منهما تصفه بالطول، وهذا اليوم يختلف مع الناس باختلاف مواقفهم وما يعانيه كل منهم، فقد يطول اليوم على شخص لشدة مشقته، ويقصر على آخر لعدم المشقة.

٥ ـ دعوى تناقض آية ١، ٢ من سورة البلد مع سورة التين الآية ١ ـ ٣: سورة البلد جاء فيها: ﴿لَآ أُقْسِمُ بِهَٰذَا ٱلْبَلَدِ ۝١ وَأَنتَ حِلٌّۢ بِهَٰذَا ٱلْبَلَدِ ۝٢﴾ [البلد: ١، ٢]، وسورة التين فيها: ﴿وَٱلتِّينِ وَٱلزَّيْتُونِ ۝١ وَطُورِ سِينِينَ ۝٢ وَهَٰذَا ٱلْبَلَدِ ٱلْأَمِينِ ۝٣﴾ [التين: ١ ـ ٣]؛ فكيف قال: ﴿لَآ أُقْسِمُ بِهَٰذَا ٱلْبَلَدِ ۝١﴾، ثم أقسم به؟

فَهِمَ القومُ أن ﴿لَآ﴾ في ﴿لَآ أُقْسِمُ﴾ نافية، وهذا خطأ، وإنما تأتي لا في القسم توكيداً وهذا شائع في اللغة العربية، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا

﴿وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء: ٦٥]، أي: أقسم بربك أنهم كذلك، وكما قال النابغة:

فَلاَ وَحَقِّ الَّذِي مَسَّحْت كَعْبَتَهُ وَمَا هُرِيقَ عَلَى الأَنْصَابِ مِنْ جَسَدِ

وقول الآخر:

فَلاَ وَاللهِ لاَ يُلْقَى لِمَا بِي وَلاَ لِمَا بِهِمْ أَبَداً دَواءُ

وقول طرفة:

فَلاَ وَأَبِيكَ ابنة العامري لا يدعي القوم أني أفر

وقال علماء اللغة: إن هذا القسم يفيد تعظيم المقسوم به، كما في سورة البلد، وكما في قوله تعالى: ﴿۞ فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ ۝٧٥ وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ۝٧٦﴾ [الواقعة: ٧٥، ٧٦]، وكقوله: ﴿لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ۝١ وَلَآ أُقْسِمُ بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ ۝٢﴾ [القيامة: ١، ٢]، فهذه كلها أقسام وليس هذا من دقائق اللغة وإنما هو من أولياتها ولكن القوم لا يعلمون. وإذا اعتبرت (لا) نافيه والجملة خبرية فهي مقيدة؛ أي: لا أقسم به وأنت حل به، ولكن أقسم به وأنت غير حل به، فلا تناقض أيضاً.

٦ ـ دعوى تناقض قوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًا ۖ لَّهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۝٤٤﴾ [الزمر: ٤٤]، مع قوله: ﴿مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ ۚ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [السجدة: ٤]، وقوله: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۖ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [يونس: ٣]. هذه الآيات متناقضة في رأي تيموثاوس. والآيات الثلاث تذكر أن الله وحده هو المتصرف في خلقه ولا يشفع عنده إلا من أذن له، لله وحده الشفاعة، لا شفيع من دونه ولا بغير إذنه . . . فأي تناقض بين هذه الآيات؟ أليست الشفاعة في هذا كله لله وحده؟ أفلا تذكرون؟

٧ ـ دعوى التناقض في سورة الواقعة: جاء مرة ﴿ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ ۝١٣ وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْءَاخِرِينَ ۝١٤﴾ [الواقعة: ١٣، ١٤]، ثم جاء مرة أخرى: ﴿ثُلَّةٌ مِّنَ

ٱلۡأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾ [الواقعة: ١٣]. فهذا تناقض عند تيموثاوس ومجلسه. والآية الأولى تتحدث عن السابقين، والثانية تتحدث عن أصحاب اليمين.

٨ ـ **دعوى تناقض في سورة الحجر آية ٨٥، ٨٦**: قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَآ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۗ وَإِنَّ ٱلسَّاعَةَ لَأٓتِيَةٞۖ فَٱصۡفَحِ ٱلصَّفۡحَ ٱلۡجَمِيلَ ﴿٨٥﴾ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ ٱلۡخَلَّٰقُ ٱلۡعَلِيمُ ﴿٨٦﴾﴾ [الحجر: ٨٥، ٨٦] تناقض بالتوبة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلۡكُفَّارَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَ وَٱغۡلُظۡ عَلَيۡهِمۡۚ وَمَأۡوَىٰهُمۡ جَهَنَّمُۖ وَبِئۡسَ ٱلۡمَصِيرُ ﴿٧٣﴾﴾ [التوبة: ٧٣] ووجه التناقض فيما يرى القوم: أن الآية الأولى أمرت بالصفح، والثانية أمرت بالجهاد.

سورة الحجر مكية، وفي مكة لم يكن أذن بالقتال، والله تعالى يقول في آية الحجر أنه لم يخلق هذا الكون عبثاً يفسد فيه من يفسد ويصلح من يصلح، بل الله جامع الناس بعد ذلك وجاز كلاً بما فعل، فلا تحزن يا محمد لمخالفة القوم إياك ومعارضتهم دعوتك، وغداً تقوم الساعة فيجزون بسوئهم وتجزى بإحسانك، فأعرض عنهم حتى يأتي أمر الله.

وسورة التوبة مدنية، وتسمى: الفاضحة؛ لأنها فضحت المنافقين، قد نزلت في حج أبي بكر بالناس، وكان الجهاد قد شرع قبل ذلك، ويسمى هذا العام: عام الوفود؛ إذ أخذت قبائل العرب تتوافد على المدينة يدخلون في دين الله أفواجاً، ولم يبق بعدُ مسوغ لبقاء الكفار الذين يعبدون من دون الله أوثاناً، ولا لبقاء المنافقين الذين يفشون أسرار المسلمين ويخدعونهم، ويقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم، فيجب جهادهم لقطع قوم عن الكفر وآخرين عن النفاق، كي يعيش الناس في جو نظيف، خال من فساد العقيدة وفساد الأخلاق! فأين التناقض؟

الناس جميعاً يفعلون هذا، يقول قائد الفرقة لجيشه: لا تضربوا. وبعد مدة يقول: اضربوا. ويقول المهندس الزراعي لفلاحيه: لا تزرعوا الآن. بعد شهر يقول: ازرعوا، وكُلٌّ حِكْمَة.

٩ ـ **دعوى تناقض سورة الأعراف آية ٣٨**: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱدَّارَكُواْ فِيهَا جَمِيعٗا قَالَتۡ أُخۡرَىٰهُمۡ لِأُولَىٰهُمۡ رَبَّنَا هَٰٓؤُلَآءِ أَضَلُّونَا فَـَٔاتِهِمۡ عَذَابٗا ضِعۡفٗا مِّنَ ٱلنَّارِۖ قَالَ

لِكُلٍّ ضِعْفٌ وَلَٰكِن لَّا تَعْلَمُونَ﴾، وفي الأعراف آية ١٧ يقول الشيطان لله تعالى: ﴿ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَٰنِهِمْ وَعَن شَمَآئِلِهِمْ ۖ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَٰكِرِينَ ﴿١٧﴾﴾؛ هذا تناقض عظيم جداً عندهم، كبراء القوم أضلوهم، والشيطان قال: إنه يضلهم. فمن الذي يضل هل هو الشيطان أم الكبراء؟

١٠ - **دعوى تناقض الآية ٢٧٥ من البقرة وهي:** ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰا۟ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰا۟ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ والآية ٢٩ من التوبة وهي: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾، هاتان الآيتان متناقضتان فيما يرى تيموثاوس ومجلسه، يقصدون أن الجزية مثل الربا. ويبدوا أنهم أرادوا تكثير عدد الآيات؛ لأنهم ذكروا سورة التين وسورة البلد مرتين تكثير للعدد! وهل الجزية رباً؟ هذا فهمهم ولا يفهمه سواهم.

١١ - **الآية ٤٨ من سورة الأحزاب وهي:** ﴿وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَدَعْ أَذَىٰهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا ﴿٤٨﴾﴾ **تناقض الآية ٦٦ من سورة الأنفال وهي:** ﴿ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾.

ولعل التضارب في نظر المعترضين هو أن الآية الأولى تطلب أن يدفع أذى الكافرين والمنافقين، والآية الثانية تبين أن مائة صابرة من المؤمنين تغلب ألفاً، وليس هناك أي تضارب فالمنافقون والكافرون كانوا يؤذون رسول الله ﷺ بألسنتهم وباختلاق أقوال عليه، والآية تؤمره ألا يشغل نفسه بهم، وأن يستمر في جهاده وعمله، والآية الثانية تصف المؤمنين في حال القتال أنهم بمعونة الله تعالى لهم يغلب الواحد منهم عشرة، فالأمر واضح ولا تضارب أصلا.

١٢ - **سورة البقرة الآية ٢٥٨** ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ

أَن ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ (٢٥٨)﴾ تناقض الآية ١٩٠ ﴿وَقَـٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَـٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ (١٩٠)﴾.

والآيتان كما ترى كل منهما في موضوع غير موضوع الأخرى، ولكن الأمر كما قلت: أن القوم يريدون إيهام الناس بالباطل الذي لا يغني عن الحق شيئاً، ولعلهم اكتفوا بذكر الأرقام، وجنبوا عن ذكر الآيات، والآية الأخيرة ١٩٠ تطلب من المسلمين أن يدافعوا عن أنفسهم من غير زيادة في القصاص.

١٣ ـ دعوى تناقض الآية ٢٠ من سورة آل عمران وهي: ﴿فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِىَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا۟ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَـٰغُ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ (٢٠)﴾ **تناقض الآية ٨٩ من سورة النساء وهي:** ﴿وَدُّوا۟ لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا۟ فَتَكُونُونَ سَوَآءً فَلَا تَتَّخِذُوا۟ مِنْهُمْ أَوْلِيَآءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَخُذُوهُمْ وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا۟ مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا (٨٩)﴾.

ووجه التناقض ـ فيما يرون: ـ أن الآية الأولى ذكرت أنه ليس على الرسول إلا البلاغ، والآية الثانية أمرته بقتال المنافقين وجهادهم، وبهذا نجد هؤلاء المساكين يدورون في حلقة مفرغة، يعيدون ما قالوا ثم يكررونه.

والآية الأولى ومثلها كثير جداً تقول لرسول الله ﷺ: إنك لست مطالب بخلق الهداية في نفوسهم، ولكن الله يهدي من يشاء، وإنما عليك أن تبلغ رسالة الله، فمن آمن بها وأسلم فقد اهتدى، ومن تولى فحسابه على الله، وحسبك أنك بلغت الرسالة، ولست مكلفاً بخلق الهداية.

والآية الثانية تتحدث عن المنافقين وموقفهم يشبه موقف (المدعين) والمجلس المِلّيء المزعوم يتمنون أن يكفر المسلمين ككفرهم، وقد نهى المسلمون أن يتخذوا منهم أصدقاء حتى يهاجروا في سبيل الله، ولا تعني

الهجرة في هذا المقام الانتقال من مكة إلى المدينة؛ إذ السورة مدنية والمنافقين كانوا بالمدينة، ولكن المراد بالهجرة: طاعة الله تعالى وترك المحرمات، وهذا من معاني الهجرة، ومن معانيها أيضاً: الجهاد، وكان جماعة من المنافقين بقيادة عبدالله بن أُبيّ رجعوا قبل المعركة في يوم أحد.

والقرآن ينهى المسلمين عن اتخاذهم أصدقاء؛ لأن ذلك تكريم لهم واطلاع لهم على أسرار المسلمين، ثم هم بخيانتهم ونفاقهم أصبحوا شوكة في جانب المسلمين، ادّعوا الإسلام وأعرضوا عن الدفاع عنه، وعاونوا أعداءه.

وليس في هذا خَلْقُ هداية في أنفسهم، وإنما التخلص منهم ومن شرورهم، والناس في كل أمة وفي كل عصر يقتلون الخونة. فهل هذا تناقض؟

١٤ ـ دعوى الآية ١٠٨ من سورة الأنعام تناقض الآية ٤ من سورة محمد: وآية الأنعام هي ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٠٨﴾﴾ وآية ٥ من سورة محمد هي: ﴿سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ ﴿٥﴾﴾، ولا صلة بين الآيتين، ولكن الآية ٤ و٥ تقول: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَٰلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَ بَعْضَكُم بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ ﴿٤﴾ سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ ﴿٥﴾﴾.

ولعل وجه التناقض فيما يرون أن الآية الأولى نهت المسلمين عن سب الأصنام التي يعبدها المشركين، والآية الثانية حثتهم على الجهاد. والقوم واهمون ومتحاملون؛ فالآية الأولى مكية سَنَّتْ للمسلمين أدباً خُلقياً، فنهتهم عن شتم الأصنام وهم يعلمون أنها لا تضر ولا تنفع، ولكنهم لو سبوها لسب الكفار الإله الخالق سبحانه عدواناً وجهلاً؛ لأنهم لم يعرفوه ولم يعرفوا صفاته، هذا أدب أخلاقي رفيع، وها نحن أولاً نجري عليه، فالجماعة (المدعون) والمجلس الملي يسبون ويشتمون ويقذفون النبيَّ الكريم

بأشنع الألفاظ، ونحن نلتزم المنطق ونغضي عن شتائمهم، هذا لعلمنا أن الشتائم لا جدوى من ورائها، وأن الشتّام يحط دائماً من قدر نفسه، ولا ينال من قدر من شتمه شيئاً.

والآية الرابعة تبين جانباً من تعاليم الحرب، فتعلم المسلمين أنهم إذا قابلوا الكفار في المعركة فعليهم أن يوقعوا بهم الضرب، فإذا أثخنوهم قتالاً وهزموهم كان لهم بعد ذلك أن يمنوا على من يستحق المن، وأن يأخذوا الفدية ممن يستحق أن يفدى، فليس في الآية إباحة لسب الأصنام، والآيتان نزلتا في وقتين مختلفين لكُلّ حُكْمُها على ما قدمنا.

١٥ ـ دعوى تناقض الآية ١٢٧ من سورة النحل، وهي: ﴿وَٱصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِٱللَّهِ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ ﴿١٢٧﴾﴾ **تناقض الآية:** ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْيُ هُمْ يَنتَصِرُونَ ﴿٣٩﴾ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٤٠﴾﴾ [الشورى: ٣٩ ـ ٤٠].

والآية الأولى مسبوقة بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ ﴿١٢٦﴾﴾. وكان رسول الله ﷺ أراد أن يُمَثِّلَ بعدد من المشركين، جزاء ما مَثَّلوا بعمه حمزة في يوم أحد، فنهته الآية أن يزيد عما فعل بعمه، وبينت أن العفو أفضل. وآيات الشورى تصف المؤمنين بأنهم إذا بغى عليهم أحد انتصروا لأنفسهم، وبينت كما بينت الآية الأولى أن جزاء السيئة يكون بقصاص مماثل، وأن من عفا وأصلح فإن الله تعالى يثيبه.

فالآيتان في مجرى واحد، كلتاهما تفضل العفو وتقيد العقوبة بالمماثلة! ولا يتأتى للمسلمين أن يبغى عليهم ويقفوا مكتوفي الأيدي، بل عليهم أن ينتصروا لأنفسهم ممن بغى عليهم، ولكنهم مع هذا الانتصار لا يظلمون، فما أروعه أدباً وأسماه سلوكاً.

وأنت تجد في الأناجيل أن المسيح يقول لتلاميذه: أحسنوا إلى أعدائكم وباركوا لاعنيكم. ومع هذا تجده يقول لليهود: يا أولاد الأفاعي، ترون القذاة في أعين الناس ولا ترون الخشبة في أعينكم! وليس في هذا

الكلام بركة ولا إحسان، وإنما هو توبيخ وزجر، فلم لم يباركهم ويحسن إليهم؟ ثم نجد الذي يقول: أحسنوا إلى أعدائكم، والذي يقول: ما جئت لأنقض الناموس. يقول أيضاً: لا تظنوا أني جئت لألقي سلاماً على الأرض، ما جئت لألقي سلاماً بل سيفاً، فإني جئت لأفرق الإنسان ضد أبيه، والابنة ضد أمها والكنة ضد حماتها.

والعهد القديم والعهد الجديد كلاهما مليء بالمناقضات والخرافات، وهي رسائل وكتب من صناعة قوم انتحلوا صفة القداسة، ومثل هذا لا يوازن به كلام القرآن المحكم؛ لأنه تنزيل من حكيم حميد، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وصدق الله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢] ولكن يتدبره من يفهمه، ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [الرعد: ١٩].

المبحث الرابع
الأسباب الداعية إلى إيهام التناقض في القرآن الكريم وطرق دفع ذلك

هناك بعض الأسباب الداعية إلى إيهام وجود التناقض في القرآن الكريم، بحيث أن أول ناظر إلى بعض الآيات المتقابلة قد تلتبس عليه تفسيرها وطرق توجيهها وكيفية الجمع بينها، وهذا هو المدخل الذي استغله أعداء القرآن الكريم وخصومه ممن يريدون الخدش في قداسته، وقد تفطن العلماء إلى بعض هذه الأسباب وعالجوها معالجة علمية من وجهة نظر أصولية وتفسيرية، وهذا المبحث يركز على هذا السبب علمياً وكيف تعامل معه العلماء في تحديد تلك الأسباب قصد وضع ضوابط علمية في كيفية التعامل معها.

***

المطلب الأول: الإشكال في القرآن الكريم

يرجع الالتباس لدى الناظرين في نصوص الآيات القرآنية إلى ما يسميه العلماء بـ: المشكل، أو مشكل القرآن الكريم، والذي قد يوهم الاختلاف والتناقض كما أشار إلى ذلك الإمام الزركشي في النوع الخامس والثلاثين في معرفة موهم المختلف، والإمام السيوطي في النوع الثامن والأربعين، يقول

الزركشي مشيراً إلى هذا النوع: «ولكن قد يقع للمبتدئ ما يوهم اختلافاً وليس به»[1]. وهو ما يؤكد أن الإشكال يحصل للمبتدئ وليس للعامل الماهر أو المسلم الذي كثيراً ما يتعامل مع الوحي الإلهي قراءة وتفسيراً وتعلماً.

والمراد بالمشكل كما ذكره السيوطي هو ما يوهم التعارض بين الآيات[2]. والمشكل كما يرد في القرآن الكريم يرد كذلك في السنَّة، وبذلك فالإشكال الوارد هنا وارد هناك كذلك، ومعنى التعارض هو جود التمانع بين دليلين، بحيث يقتضي أحدهما نقيض الآخر، بحيث يتعذر وجود أحدهما مع وجود الآخر في وقت واحد، والتناقض يتعذر معه الجمع بإجراء كلا المعنيين في وقت واحد دون إهمال أحدهما مقابل الآخر.

ولهذا فسر القرطبي لفظ الاختلاف الوارد في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ «أي: تفاوتاً وتناقضاً»[3]. وقال أيضاً: «لا يدخل في هذا اختلاف ألفاظ القراءات وألفاظ الأمثال والدلالات ومقادير السور والآيات. وإنما أراد اختلاف التناقض والتفاوت. وقيل: المعنى لو كان ما تخبرون به من عند غير الله لاختلف. وقيل: إنه ليس من متكلم يتكلم كلاما كثيراً إلا وجد في كلامه اختلاف كثير؛ إما في الوصف واللفظ؛ وإما في جودة المعنى، وإما في التناقض، وإما في الكذب. فأنزل الله عزَّ وجلَّ القرآن وأمرهم بتدبره؛ لأنهم لا يجدون فيه اختلافاً في وصف ولا رداً له في معنى، ولا تناقضاً ولا كذباً فيما يخبرون به من الغيوب وما يسرون»[4].

---

(١) الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ص٣٦٨. السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج٢، ص٥٢.

(٢) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج٢، ص٥٢.

(٣) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: صدقي جميل العطار، عرفان العشا (بيروت: دار الفكر، ط.١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ج٣، ص٢٠٠.

(٤) المرجع السابق.

وورود المشكل على قارئ القرآن وقع منذ الصدر الأول لهذه الأمة، فقد ذكر السيوطي عن رجل عن المنهال بن عمرو عن سعيد بن جبير قال: «جاء رجل إلى ابن عباس، فقال: رأيت أشياء تختلف عليّ من القرآن، فقال ابن عباس: ما هو؟ أشك؟ قال: ليس بشك، ولكنه اختلاف، قال: هات ما اختلف عليك من ذلك. قال: أسمع الله يقول: ﴿ثُمَّ لَمْ تَكُن فِتْنَتُهُمْ إِلَّآ أَن قَالُواْ وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنعام: ٢٣]، وقال: ﴿وَلَا يَكْتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٤٢]، فقد كتموا، وأسمعه يقول: ﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠١]، ثم قال: ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَآءَلُونَ ﴿٢٥﴾﴾ [الطور: ٢٥]، وقال: ﴿۞ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩﴾﴾ [فصلت: ٩]، حتى بلغ ﴿طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: ١١]، ثم قال في الآية الأخرى: ﴿أَمِ ٱلسَّمَآءُ بَنَىٰهَا﴾ [النازعات: ٢٧]، ثم قال: ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴿٣٠﴾﴾ [النازعات: ٣٠]، وأسمعه يقول: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ﴾ ما شأنه يقول: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ﴾(1). وهذه الاعتراضات الذي ذكرها السائل هي بعض ما نقله ابن النغريلة، فالإشكال يتكرر ودعوى التعارض تعيد نفسها مرة أخرى ولكن باختلاف الألسنة، وتباين الأقلام والعبارات.

وقد تصدر ابن عباس ترجمان القرآن هذه المرة للرد على مثل هذه الدعاوى، وهي من أول البدايات العلمية التي تحاول إرساء قواعد الجمع بين نصوص القرآن الكريم بإزالة توهم التناقض والتضارب، حيث قال ابن عباس: «أما قوله: ﴿ثُمَّ لَمْ تَكُن فِتْنَتُهُمْ إِلَّآ أَن قَالُواْ وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴿٢٣﴾﴾ فإنهم لما رأوا يوم القيامة وأن الله يغفر الذنوب ولا يغفر شركاً، ولا يتعاظمه ذنب أن يغفره، جحده المشركون رجاء أن يغفر لهم فقالوا: والله ربنا ما كنا مشركين، فختم الله على أفواههم فتكلمت أيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون فعند ذلك يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الأرض ولا يكتمون الله حديثاً». وأما قوله: ﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ

(1) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج٢، ص٥٢.

يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ﴾ فإنه إذا نفخ في الصور فصعق من في السماوات ومن في الأرض إلا من شاء الله فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون. وأما قوله: ﴿خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ﴾ فإن الأرض خلقت قبل السماء وكانت السماء دخاناً فسواهن سبع سماوات في يومين بعد خلق الأرض. وأما قوله: ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴿٣٠﴾﴾، يقول: جعل فيها جبلاً، وجعل فيها نهراً وجعل فيها شجراً، وجعل فيها بحوراً. وأما قوله: ﴿كَانَ ٱللَّهُ﴾ فإن الله كان ولم يزل كذلك وهو كذلك عزيز حكيم عليم قدير لم يزل كذلك فما اختلف عليك من القرآن فهو يشبه ما ذكرت لك وإن الله لم ينزل شيئاً إلا وقد أصاب الذي أراد ولكن أكثر الناس لا يعلمون[1].

يقول ابن حجر العسقلاني تعقيلاً على ما أورده ابن عباس: «وحاصل ما وقع السؤال في حديث الباب أربعة مواضع؛ الأول: نفي المسائلة يوم القيامة وإثباتها، الثاني: كتمان المشركين حالهم وإفشاؤه، الثالث: خلق السماوات والأرض أيهما تقدم، الرابع: الإتيان بحرف (كان) الدال على الماضي مع أن الصفة لازمة. وحاصل جواب ابن عباس عن الأول: أن نفي المسائلة فيما قبل النفخة الثانية وإثباتها فيما بعد ذلك، وعن الثاني: أنهم يكتمون بألسنتهم فتنطق أيديهم وجوارحهم، وعن الثالث: أنه بدأ خلق الأرض في يومين غير مدحوة ثم خلق السماء فسواها في يومين ثم دحا الأرض بعد ذلك وجعل فيها الرواسي وغيرها في يومين فتلك أربعة أيام للأرض، فهذا الذي جمع به ابن عباس بين قوله تعالى في هذه الآية وبين قوله: ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴿٣٠﴾﴾ هو المعتمد، وأما ما أخرجه عبدالرزاق من طريق أبي سعيد عن عكرمة عن ابن عباس رفعه قال: «**خلق الله الأرض في يوم الأحد وفي يوم الاثنين، وخلق الجبال وشقق الأنهار وقدر في كل أرض قوتها يوم الثلاثاء ويوم الأربعاء، ثم**

(١) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج٢، ص٥٢، ٥٣. قال السيوطي: «أخرجه بطوله الحاكم في المستدرك وصححه وأصله في الصحيح». المرجع السابق.

استوى إلى السماء وهي دخان» وتلا الآية إلى قوله: ﴿فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَاۚ﴾ قال: «في يوم الخميس ويوم الجمعة» الحديث، فهو ضعيف لضعف أبي سعيد وهو البقال، وعن الرابع: بأن (كان) وإن كانت للماضي لكنها لا تستلزم الانقطاع؛ بل المراد أنه لم يزل كذلك، فأما الأول: فقد جاء فيه تفسير آخر أن نفي المساءلة عند تشاغلهم بالصعق والمحاسبة والجواز على الصراط وإثباتها فيما عدا ذلك، وهذا منقول عن السدي أخرجه الطبري، ومن طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس أن نفي المساءلة عند النفخة الأولى وإثباتها بعد النفخة الثانية، وقد تأول ابن مسعود نفي المساءلة على معنى آخر وهو طلب بعضهم من بعض العفو، فأخرج الطبري من طريق زاذان قال: «أتيت ابن مسعود فقال: يؤخذ بيد العبد يوم القيامة فينادى: ألا إن هذا فلان ابن فلان، فمن كان له حق قبله فليأت، قال: فتود المرأة يومئذ أن يثبت لها حق على أبيها أو ابنها أو أخيها أو زوجها، فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون». ومن طريق أخرى قال: «لا يسأل أحد يومئذ بنسب شيئاً ولا يتساءلون به ولا يمت برحم، وأما الثاني: فقد تقدم بسطه من وجه آخر عند الطبري، والآية الأخرى التي ذكرها ابن عباس وهي قوله: ﴿وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴿٢٣﴾﴾ فقد ورد ما يؤيده من حديث أبي هريرة أخرجه مسلم أثناء حديث وفيه: «ثم يلقى الثالث فيقول: يا رب آمنت بك وبكتابك وبرسولك ويثنى ما استطاع، فيقول: الآن نبعث شاهداً عليك، فيفكر في نفسه من الذي يشهد علي؟ فيختم على فيه وتنطق جوارحه» وأما الثابت فأجيب بأجوبة أيضاً منها: أن (ثم) بمعنى الواو فلا إيراد، وقيل المراد: ترتيب الخبر لا المخبر به كقوله: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ الآية، وقيل: على بابها لكن ثم لتفاوت ما بين الخلقتين لا للتراخي في الزمان، وقيل خلق بمعنى قدر. وأما الرابع: وجواب ابن عباس عنه فيحتمل كلامه أنه أراد أنه سمي نفسه غفوراً رحيماً، وهذه التسمية مضت لأن التعلق انقضى، وأما الصفتان فلا يزالان كذلك لا ينقطعان لأنه تعالى إذا أراد المغفرة أو الرحمة في الحال أو الاستقبال وقع مراده، قاله الكرماني. قال: ويحتمل أن يكون ابن عباس أجاب بجوابين

أحدهما أن التسمية هي التي كانت وانتهت والصفة لا نهاية لها، والآخر أن معنى (كان) الدوام فإنه لا يزال كذلك. ويحتمل أن يحمل السؤال على مسلكين والجواب على رفعهما كأن يقال: هذا اللفظ مشعر بأنه في الزمان الماضي كان غفوراً رحيماً مع أنه لم يكن هناك من يغفر له أو يرحم، وبأنه ليس في الحال كذلك لما يشعر به لفظ كان، والجواب عن الأول بأنه كان في الماضي يسمى به، وعن الثاني بأن كان تعطى معنى الدوام، وقد قال النحاة. كان لثبوت خبرها ماضياً دائماً أو منقطعاً. قوله: «فلا يختلف» بالجزم للنهي، وقد وقع في رواية ابن أبي حاتم من طريق مطرف عن المنهال بن عمرو وفي آخره: «قال: فقال له ابن عباس: هل بقي في قلبك شيء؟ إنه ليس من القرآن شيء إلا نزل فيه شيء، ولكن لا تعلمون وجهه»[1].

* * *

المطلب الثاني:
أسباب الاختلاف في القرآن الكريم

ذكر الزركشي أسباب الخلاف في القرآن الكريم، وأشار إلى خمسة أسباب وهي:

السبب الأول: وقوع المخبر به على أحوال مختلفة وتطويرات حديث شتى:

١ ـ ومن أمثلة هذا النوع قوله تعالى في خلق آدم: ﴿مِن تُرَابٍ﴾ [آل عمران: ٥٩]، ومرة ﴿مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ [الحجر: ٢٦]، ومرة ﴿مِّن طِينٍ لَّازِبٍ﴾

(١) العسقلاني، ابن حجر، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، تحقيق: عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، محمد فؤاد عبدالباقي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط.٤، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ج٨، ص٧١٨.

[الصافات: ١١]، ومرة ﴿مِن صَلْصَٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ﴾ [الرحمٰن: ١٤]. يقول الزركشي: «هذه الألفاظ مختلفة ومعانيها في أحوال مختلفة لأن الصلصال غير الحمأ والحمأ غير التراب إلا أن مرجعها كلها إلى جوهر وهو التراب ومن التراب تدرجت هذه الأحوال»[١].

٢ ـ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِذَا هِىَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾ [الأعراف: ١٠٧]، وفي موضع ﴿تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَآنٌّ﴾ [النمل: ١٠]. يقول الزركشي: «والجان الصغير من الحيات والثعبان الكبير منها وذلك لأن خلقها خلق الثعبان العظيم واهتزازها وحركاتها وخفتها كاهتزاز الجان وخفته»[٢].

السبب الثاني: اختلاف الموضوع: ولذلك أمثلة:

١ ـ منها: قوله تعالى: ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ ۝٢٤﴾ [الصافات: ٢٤]، وقوله: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ ۝٦﴾ [الأعراف: ٦]، مع قوله: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ ۝٣٩﴾ [الرحمٰن: ٣٩]. يقول الزركشي: «قال الحليمي فتحمل الآية الأولى على السؤال عن التوحيد وتصديق الرسل والثانية على ما يستلزم الإقرار بالنبوات من شرائع الدين وفروعه، حمله غيره على اختلاف الأماكن لأن في القيامة مواقف كثيرة، فموضع يسأل ويناقش وموضع آخر يرحم ويلطف به، وموضع آخر يعنف ويوبخ وهم الكفار، وموضع آخر لا يعنف وهم المؤمنون»[٣].

٢ ـ ومنها: قوله: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٤]، مع قوله: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٩٢ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ۝٩٣﴾ [الحجر: ٩٢، ٩٣]. يقول الزركشي: «وقيل: المنفي كلام التلطف والإكرام والمثبت سؤال التوبيخ والإهانة فلا تنافي»[٤].

---

(١) الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ص٣٦٢.

(٢) المرجع السابق، ص٣٦٢.

(٣) المرجع السابق، ص٣٦٢.

(٤) المرجع السابق، ص٣٦٢.

٣ ـ ومنها: كقوله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ﴾ [الشورى: ٤٠]، مع قوله: ﴿يُضَٰعَفُ لَهُمُ ٱلۡعَذَابُۚ﴾ [هود: ٢٠]. يقول الزركشي: «والجواب أن التضعيف هنا ليس على حد التضعيف في الحسنات بل هو راجع لتضاعيف مرتكباتهم عندهم فكان لكل مرتكب منها عذاب يخصه فليس التضعيف من هذا الطريق على ما هو في الطريق الآخر وإنما المراد هنا تكثيره بحسب كثرة المجترحات لأن السيئة الواحدة يضاعف الجزاء عليها بدليل سياق تلك الآية وهو قوله: ﴿وَمَنۡ أَظۡلَمُ مِمَّنِ ٱفۡتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًاۚ أُوْلَٰٓئِكَ يُعۡرَضُونَ عَلَىٰ رَبِّهِمۡ وَيَقُولُ ٱلۡأَشۡهَٰدُ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ كَذَبُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمۡۚ أَلَا لَعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ١٨ ٱلَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَيَبۡغُونَهَا عِوَجٗا وَهُم بِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ كَٰفِرُونَ ١٩﴾ [هود: ١٨، ١٩]، فهؤلاء كذبوا على ربهم وصدوا عن سبيله وبغوها أخبرنا عوجاً وكفروا فهذه مرتكبات عذبوا بكل مرتكب منها[١].

٤ ـ ومنها: قوله: ﴿ثُمَّ لَمۡ تَكُن فِتۡنَتُهُمۡ إِلَّآ أَن قَالُواْ وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشۡرِكِينَ ٢٣﴾ [الأنعام: ٢٣]، مع قوله: ﴿وَلَا يَكۡتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثٗا﴾ [النساء: ٤٢]، فإن الأولى تقتضي أنهم كتموا كفرهم السابق. يقول الزركشي: «والجواب من وجهين؛ أحدهما: أن للقيامة مواطن ففي بعضها يقع منهم الكذب وفي بعضها لا يقع كما سبق، والثاني: أن الكذب يكون بأقوالهم والصدق يكون من جوارحهم فيأمرها الله تعالى بالنطق فتنطق بالصدق»[٢].

٥ ـ ومنها: قوله: ﴿وَلَا تَكۡسِبُ كُلُّ نَفۡسٍ إِلَّا عَلَيۡهَاۚ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، مع قوله: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَعَلَيۡهَا مَا ٱكۡتَسَبَتۡۗ﴾ [البقرة: ٢٨٦]. يقول الزركشي: «والجواب: أن المراد لا تكسب شراً ولا إثماً، بدليل سبب النزول أو ضمن معنى (تجني) وهذه الآية اقتصر فيها على الشر والأخرى ذكر فيها الأمران ولهذا لما ذكر القسمين ذكر ما يميز أحدهما عن الآخر وهٰهنا لما كان المراد ذكر أحدهما اقتصر عليه بـ (فعل) ولم يأت بـ (افتعل)»[٣].

---

(١) المرجع السابق، ص٣٦٣.
(٢) المرجع السابق، ص٣٦٣.
(٣) المرجع السابق، ص٣٦٣.

٦ ـ ومنها: قوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ [آل عمران: ١٠٢]، مع قوله: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]. يقول الزركشي: «يحكى عن الشيخ العارف أبي الحسن الشاذلي ـ رحمه الله ـ أنه جمع بينهما فحمل الآية الأولى على التوحيد والثانية على الأعمال، والمقام يقتضي ذلك لأنه قال بعد الأولى: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢]. وقيل: بل الثانية ناسخة، قال ابن المنير: الظاهر أن قوله: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ [آل عمران: ١٠٢]، وإنما نسخ حكمه لا فضله وأجره وقد فسر النبيّ ﷺ حق تقاته بأن قال: «**هو أن يطاع فلا يعصى ويذكر فلا ينسى ويشكر فلا يكفر**»، فقالوا: أينا يطيق ذلك؟ فنزلت: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وكان التكليف أولاً باستيعاب العمر بالعبادة بلا فترة ولا نعاس كما كانت الصلاة خمسين ثم صارت بحسب الاستطاعة خمساً والاقتدار منزل على هذا الاعتبار ولم ينحط من درجاته»(١).

٧ ـ ومنها: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ [النساء: ٣]، مع قوله في أواخر السورة: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ [النساء: ١٢٩]. فالأولى تفهم إمكان العدل والثانية تنفيه. يقول الزركشي: «والجواب: أن المراد بالعدل في الأولى العدل بين الأزواج في توفية حقوقهن وهذا ممكن الوقوع وعدمه والمراد به في الثانية الميل القلبي فالإنسان لا يملك ميل قلبه إلى بعض زوجاته دون بعض، وقد كان ﷺ يقسم بين نسائه ثم يقول: «**اللهمَّ هذا قسمي في ما أملك فلا تؤاخذني بما لا أملك**» يعني: ميل القلب وكان عمر يقول: «الله قلبي فلا أملكه وأما ما سوى ذلك فأرجو أن أعدل»، ويمكن أن يكون المراد بالعدل في الثانية: العدل التام أشار إليه ابن عطية. وقد يحتاج الاختلاف إلى تقدير فيرتفع به الإشكال كقوله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ﴾ [النساء: ٩٥]، ثم قال سبحانه: ﴿وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى

(١) المرجع السابق، ص٣٦٣.

﴿الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٥]. يقول الزركشي: «والأصل في الأولى وفضل الله المجاهدين على القاعدين من أولي الضرر درجة والأصل في الثانية، وفضل الله المجاهدين على القاعدين من الأصحاء درجات»(١).

٨ - ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف: ٢٨]، مع قوله: ﴿أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا﴾ [الإسراء: ١٦]. يقول الزركشي: «والمعنى: أمرناهم وملكناهم وأردنا منهم الصلاح فأفسدوا، والمراد بالأمر في الأولى: أنه لا يأمر به شرعاً ولكن قضاءً لاستحالة أن يجري في ملكه ما لا يريد وفرق بين الأمر الكوني والديني»(٢).

السبب الثالث: اختلافهما في جهتي الفعل: ومن ذلك:

١ - قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾ [الأنفال: ١٧]. يقول الزركشي: «أضيف القتل إليهم على جهة الكسب والمباشرة ونفاه عنهم باعتبار التأثير، ولهذا قال الجمهور: إن الأفعال مخلوقة لله تعالى مكتسبة للآدميين، فنفي الفعل بإحدى الجهتين لا يعارضه إثباته بالجهة الأخرى»(٣).

٢ - ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: ١٧]. يقول الزركشي: «أي: ما رميت خلقاً إذ رميت كسباً، وقيل: إن الرمي يشتمل على القبض والإرسال وهما بكسب الرامي وعلى التبليغ والإصابة وهما بفعل الله عزَّ وجلَّ». قال ابن جرير الطبري: وهي الدليل على أن الله خالق لأفعال العباد فإن الله تعالى أضافه إلى نبيه ثم نفاه عنه وذلك فعل واحد لأنه من الله تعالى التوصيل إليهم ومن نبيه بالحذف والإرسال، وإذا ثبت هذا لزم مثله في سائر أفعال العباد المكتسبة فمن الله تعالى الإنشاء والإيجاد ومن الخلق الاكتساب بالقوى»(٤).

---

(١) المرجع السابق، ص٣٦٤.

(٢) المرجع السابق، ص٣٦٤.

(٣) المرجع السابق، ص٣٦٥.

(٤) المرجع السابق، ص٣٦٥.

٣ ـ ومنها: قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣٤]، وقال تعالى: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ٢٣٨﴾ [البقرة: ٢٣٨]. يقول الزركشي: «فقيام الانتصاب لا ينافي القيام بالأمر لاختلاف جهتي الفعل»[١].

السبب الرابع: اختلافهما في الحقيقة والمجاز:

وذلك مثل قوله: ﴿وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ﴾ [الحج: ٢]، قوله تعالى: ﴿وَيَأۡتِيهِ ٱلۡمَوۡتُ مِن كُلِّ مَكَانٖ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٖ﴾ [إبراهيم: ١٧]. يقول الزركشي: «وهو يرجع لقول المناطقة الاختلاف بالإضافة أي: وترى الناس سكارى بالإضافة إلى أهوال القيامة مجازاً وما هم بسكارى بالإضافة إلى الخمر حقيقة»[٢].

السبب الخامس: الاختلاف بوجهين واعتبارين وهو الجامع للمفترقات:

١ ـ من ذلك قوله: ﴿فَبَصَرُكَ ٱلۡيَوۡمَ حَدِيدٞ﴾ [ق: ٢٢]، وقال: ﴿خَٰشِعِينَ مِنَ ٱلذُّلِّ يَنظُرُونَ مِن طَرۡفٍ خَفِيّٖ﴾ [الشورى: ٤٥]. يقول الزركشي: «قال قطرب: ﴿فَبَصَرُكَ﴾ أي: علمك ومعرفتك بها قوية من قولهم بصر بكذا وكذا أي: علم وليس المراد رؤية العين، قال الفارسي: ويدل على ذلك قوله: ﴿فَكَشَفۡنَا عَنكَ غِطَآءَكَ﴾ [ق: ٢٢] وصف البصر بالحدة»[٣].

٢ ـ ومنها: قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلۡمَلَأُ مِن قَوۡمِ فِرۡعَوۡنَ أَتَذَرُ مُوسَىٰ وَقَوۡمَهُۥ لِيُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَيَذَرَكَ وَءَالِهَتَكَ﴾ [الأعراف: ١٢٧]، مع قوله: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ﴾ [النازعات: ٢٤]. يقول الزركشي: «فقيل: يجوز أن يكون معناه: ويذرك وآلهتك إن ساغ لهم ويكون إضافة الآلهة إليه ملكاً كان يعبد في دين قومه ثم يدعوهم إلى أن يكون هو الأعلى كما تقول العرب موالي من فوق

---

(١) المرجع السابق، ص٣٦٥.
(٢) المرجع السابق، ص٣٦٥.
(٣) المرجع السابق، ص٣٦٥.

وموالي من أسفل فيكون اعتقادهم في الآلهة مع فرعون أنها مملوكة له فيحسن قولهم وآلهتك»[1].

٣ ـ ومنها: قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ ۝٢٨﴾ [الرعد: ٢٨]، مع قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال: ٢]. يقول الزركشي: «فقد يظن أن الوجل خلاف الطمأنينة وجوابه: أن الطمأنينة إنما تكون بانشراح الصدر بمعرفة التوحيد والوجل يكون عند خوف الزيغ والذهاب عن الهدى فتوجل القلوب لذلك وقد جمع بينهما في قوله: ﴿تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ﴾ [الزمر: ٢٣]، فإن هؤلاء قد سكنت نفوسهم إلى معتقدهم ووثقوا به فانتفى عنهم الشك»[2].

٤ ـ ومنها: قوله: ﴿خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج: ٤]، وفي موضع ﴿أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [السجدة: ٥]. يقول الزركشي: «وأجيب بأنه باعتبار حال المؤمن والكافر بدليل ﴿وَكَانَ يَوْمًا عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ عَسِيرًا﴾ [الفرقان: ٢٦]»[3].

٥ ـ ومنها: قوله: ﴿بِأَلْفٍ مِّنَ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾ [الأنفال: ٩]، وفي آية أخرى: ﴿بِثَلَـٰثَةِ ءَالَـٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ مُنزَلِينَ﴾ [آل عمران: ١٢٤]. يقول الزركشي: «قيل: إن الألف أردفهم بثلاثة آلاف وكان الأكثر مدداً للأقل وكان الألف مردفين بفتحها»[4].

٦ ـ ومنها: قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩]، وفي آية أخرى: ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ۝٣٠﴾ [النازعات: ٣٠]. يقول الزركشي: «ولا تنافي بينهما فالأول دال على أن الأرض وما فيها خلقت قبل السماء وذلك صحيح ثم دحيت الأرض بعد خلق السماء وبذلك تتفق معاني الآيات في سورة القمر والمؤمن والنازعات»[5].

---

(١) المرجع السابق، ص٣٦٥.

(٢) المرجع السابق، ص٣٦٦.

(٣) المرجع السابق، ص٣٦٦.

(٤) المرجع السابق، ص٣٦٦.

(٥) المرجع السابق، ص٣٦٦.

٧ ـ ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [ق: ٣٨]، وقوله: ﴿۞ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ ﴿١٠﴾﴾ [فصلت: ٩، ١٠] إلى قوله: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت: ١٢]. وذلك يبلغ ثمانية أيام. يقول الزركشي: «والجواب أن المراد بقوله: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ﴾ إلى قوله: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ﴾ مع اليومين المتقدمين ولم يرد بذكر (الأربعة) غير ما تقدم ذكره وهذا كما يقول الفصيح: (سرت من البصرة إلى بغداد في عشرة أيام) (وسرت إلى الكوفة في ثلاثة عشر يوما) ولا يريد سوى العشرة بل يريد مع العشرة ثلاثة ثم قال تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت: ١٢]، وأراد سوى الأربعة وذلك لا مخالفة فيه لأن المجموع يكون ستة»[١].

٨ ـ ومنها: قوله تعالى في السجدة: ﴿عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ﴾ [السجدة: ٢٠]، بلفظ (الذي) على وصف العذاب وفي سبأ ﴿عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّتِى﴾ [سبأ: ٤٢] بلفظ (التي) على وصف النار وفيه أربعة أوجه؛ أحدها: أنه وصف العذاب في السجدة لوقوع (النار) موقع الضمير الذي لا يوصف وإنما وقعت موقع الضمير لتقدم إضمارها مع قوله: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فَسَقُوا۟ فَمَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ كُلَّمَآ أَرَادُوٓا۟ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنْهَآ أُعِيدُوا۟ فِيهَا﴾ [السجدة: ٢٠]، فحق الكلام (وقيل لهم ذوقوا عذابها) فلما وضعها موضع المضمر الذي لا يقبل الوصف عدل إلى وصف العذاب وأما في (سبأ) فوصفها لعدم المانع من وصفها، والثاني: أن الذي في (السجدة) وصف النار أيضاً وذكر حملاً على معنى الجحيم والحريق، والثالث: أن الذي في (السجدة) في حق من يقر بالنار ويجحد العذاب وفي (سبأ) في حق من يجحد أصل النار، والرابع: أنه إنما وصف العذاب في السجدة لأنه لما تقدم ذكر النار مضمراً ومظهراً

(١) المرجع السابق، ص٣٦٦.

عدل إلى وصف العذاب ليكون تلويناً للخطاب فيكون أنشط للسامع بمنزلة العدول من الغيبة إلى الخطاب[(١)].

٩ ـ ومنها: قوله تعالى: ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ وقوله: ﴿تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ﴾ وبين قوله: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ﴾ [السجدة: ١١]، وبين قوله: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ﴾ [الزمر: ٤٢]، ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ﴾ [الأنعام: ٦٠]. يقول الزركشي: «وجمع البغوي بينها لأن توفي الملائكة بالقبض والنزع وتوفي ملك الموت بالدعاء والأمر يدعو الأرواح فتجيبه، ثم يأمر أعوانه بقبضها وتوفي الله سبحانه خلق الموت فيه»[(٢)].

١٠ ـ ومنها: قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ﴾ وفي سورة التحريم: ﴿نَارًا﴾ بالتنكير. يقول الزركشي: «لأنها نزلت بمكة قبل آية البقرة فلم تكن النار التي وقودها الناس والحجارة معروفة فنكرها سعيد ثم نزلت آية البقرة بالمدينة مشاراً بها إلى ما عرفوه أولاً»[(٣)].

١١ ـ ومنها: قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا آمِنًا﴾ [البقرة: ١٢٦]، وفي سورة إبراهيم: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا الْبَلَدَ آمِنًا﴾ [إبراهيم: ٣٥]. يقول الزركشي: «لأنه في الدعوة الأولى كان مكاناً فطلب منه أن يجعله بلدا آمناً وفي الدعوة الثانية كان بلداً غير آمن فعرفه وطلب له الأمن أو كان بلداً آمناً وطلب ثبات الأمن ودوامه، وكون سورة البقرة مدنية وسورة إبراهيم مكية لا ينافي هذا لأن الواقع من إبراهيم كونه على الترتيب المذكور والإخبار عنه في القرآن على غير ذلك الترتيب أو لأن المكي منه ما نزل قبل الهجرة فيكون المدني متأخراً عنها، ومنه ما نزل بعد فتح مكة فيكون متأخراً عن المدني فلم قلتم إن سورة إبراهيم من المكي الذي نزل قبل الهجرة»[(٤)].

---

(١) المرجع السابق، ص٣٦٦، ٣٦٧.
(٢) المرجع السابق، ص٣٦٧.
(٣) المرجع السابق، ص٣٦٧.
(٤) المرجع السابق، ص٣٦٧.

أمثلة عن تعارض النصوص القرآنية مع الأحاديث النبوية الشريفة:

كما قد يقع الإشكال لدى البعض في وجود تعارض ظاهري بين النصوص القرآنية، فقد يرد الإشكال نفسه ولكن مع الأحاديث النبوية الشريفة، ونورد لذلك أمثلة منها:

الأول: مسالة عصمة النبي ﷺ:

ورد في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧]، وقد صح أنه شج يوم أحد. يقول الزركشي: «وأجيب بوجهين؛ أحدهما: أن هذا كان قبل نزول هذه الآية لأن غزوة أحد كانت سنة ثلاث من الهجرة وسورة المائدة من أواخر ما نزل بالمدينة، والثاني: بتقدير تسليم الأخير فالمراد العصمة من القتل وفيه تنبيه على أنه يجب عليه أن يحتمل كل ما دون النفس من أنواع البلاء فما أشد تكليف الأنبياء»[1].

الثاني: مسالة دخول الجنة باعمال المكلف أم برحمة الله:

ورد قوله تعالى: ﴿ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٣٢]، مع قوله ﷺ: «**لن يدخل أحدكم الجنة بعمله**»[2]. يقول الزركشي: «وأجيب بوجهين: **أحدهما**: ونقل عن سفيان وغيره كانوا يقولون: النجاة من النار بعفو الله ودخول الجنة برحمته وانقسام المنازل والدرجات بالأعمال ويدل له حديث أبي هريرة: «**إن أهل الجنة إذا دخلوها نزلوا فيها بفضل أعمالهم**»[3]. **والثاني**: أن الباء في الموضعين مدلولها مختلف ففي الآية باء المقابلة وهي الداخلة على الأعراض وفي الحديث للسببية لأن المعطي بعوض قد يعطي مجاناً وأما المسبب فلا يوجد بدون السبب ومنهم من عكس هذا الجواب

---

(١) المرجع السابق، ص٣٦٨.

(٢) رواه البخاري، باب: تمني الموت، حديث رقم: ٥٦٧٣.

(٣) رواه الترمذي، باب: ما جاء في سوق الجنة، حديث رقم: ٢٥٤٩.

وقال: الباء في الآية للسببية وفي الحديث للعوض وقد جمع النبيّ ﷺ بقوله: «**سددوا وقاربوا واعلموا أن أحداً منكم لن ينجو بعمله**» قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: «**ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته**»[1].

الثالث: مسالة خلق السماوات والأرض:

ورد في قوله تعالى مخبراً عن خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام. يقول الزركشي: «فإنه يقتضي أن يكون يوماً من أيام الجمعة بقي لم يخلق فيه شيء، والظاهر من الأحاديث الصحاح أن الخلق ابتدأ يوم الأحد وخلق آدم يوم الجمعة آخر الأشياء فهذا يستقيم مع الآية الشريفة ووقع في صحيح مسلم أن الخلق ابتدأ يوم السبت فهذا بخلاف الآية اللهمَّ إلا أن يكون أراد في الآية الشريفة جميع الأشياء غير آدم ثم يكون يوم الجمعة هو الذي لم يخلق فيه شيء مما بين السماء والأرض لأن آدم حينئذ لم يكن فيما بينهما»[2].

***

المطلب الثالث:
طرق دفع التعارض بين النصوص الشرعية

وضع العلماء طرقاً لدفع التعارض بين النصوص القرآنية تأكيداً للنسقية القرآنية والوحدة الموضوعية والمنهجية فيه، وقد نقل الزركشي عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني قوله: «إذا تعارضت الآي وتعذر فيها الترتيب أو الجمع طلب التاريخ وترك المتقدم منهما بالمتأخر، ويكون ذلك نسخاً له، وإن لم يوجد التاريخ وكان الإجماع على استعمال إحدى الآيتين علم بإجماعهم أن الناسخ ما أجمعوا على العمل بها»[3]. وقد ذكر الزركشي طرقاً

(١) المرجع السابق، ص٣٦٨.
(٢) المرجع السابق، ص٣٦٩.
(٣) المرجع السابق، ص٣٥٨.

ستة في دفع التعارض وهي[1]:

الأول: تقديم المكي على المدني وإن كان يجوز أن تكون المكية نزلت عليه ﷺ بعد عودته إلى مكة والمدنية قبلها، فيقدم الحكم بالآية المدنية على المكية في التخصيص والتقديم إذ كان غالب الآيات المكية نزولها قبل الهجرة.

الثاني: أن يكون أحد الحكمين على غالب أحوال أهل مكة، والآخر على غالب أحوال أهل المدينة فيقدم الحكم بالخبر الذي فيه أحوال أهل المدينة كقوله تعالى: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، مع قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨]، فإذا أمكن بناء كل واحدة من الآيتين على البدل جعل التخصيص في قوله تعالى: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ كأنه قال: إلا من وجب عليه القصاص، ومثل قوله: ﴿لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ [المائدة: ٩٥]، ونهيه ﷺ عن قتل صيد مكة مع قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْ ۖ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۙ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾ [المائدة: ٤]، فجعل النهي فيمن اصطاده في الحرم وخص من اصطاده في الحل وأدخله حيا فيه.

الثالث: أن يكون أحد الظاهرين مستقلاً بحكمه والآخر مقتضياً لفظاً يزاد عليه فيقدم المستقل بنفسه عند المعارضة والترتيب كقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، مع قوله: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْىِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وقد أجمعت الأمة على أن الهدي لا يجب بنفس الحصر وليس فيه صريح الإحلال بما يكون سبباً له فيقدم المنع من الإحلال عند المرض بقوله: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦] على ما عارضه من الآية.

الرابع: أن يكون كل واحد من العمومين محمولاً على ما قصد به في الظاهر عند الاجتهاد فيقدم ذلك على تخصيص كل واحد منهما من المقصود

(١) المرجع السابق، ص٣٥٩، ٣٦٠.

بالآخر كقوله: ﴿وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ﴾ [النساء: ٢٣]، بقوله: ﴿وَمَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۚ﴾ [النساء: ٣٦]، فيخص الجمع بملك اليمين بقوله تعالى: ﴿وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ إِلَّا مَا قَدۡ سَلَفَۗ﴾ [النساء: ٢٣]، فتحمل آية الجمع على العموم والقصد فيها بيان ما يحل وما يحرم وتحمل آية الإباحة على زوال اللوم فيمن أتى بحال.

الخامس: أن يكون تخصيص أحد الاستعمالين على لفظ تعلق بمعناه والآخر باسمه كقوله: ﴿شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ ٱثۡنَانِ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ أَوۡ ءَاخَرَانِ مِنۡ غَيۡرِكُمۡ إِنۡ أَنتُمۡ ضَرَبۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَأَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةُ ٱلۡمَوۡتِۚ﴾ [المائدة: ١٠٦]، مع قوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦]، الآية فيمكن أن يقال في الآية بالتبين عند شهادة الفاسق إذا كان ذلك من كافر على مسلم أو مسلم فاسق على كافر وأن يقبل الكافر على الكافر وإن كان فاسقاً أو يحمل ظاهر قوله: ﴿أَوۡ ءَاخَرَانِ مِنۡ غَيۡرِكُمۡ﴾ [المائدة: ١٠٦]، على القبيلة دون الملة ويحمل الأمر بالتثبت على عموم النسيان في الملة لأنه رجوع إلى تعيين اللفظ وتخصيص الغير بالقبيلة لأنه رجوع إلى الاسم على عموم الغير.

السادس: ترجيح ما يعلم بالخطاب ضرورة على ما يعلم منه ظاهراً كتقديم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، على قوله: ﴿وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ﴾ [الجمعة: ٩]، فإن قوله: ﴿وَأَحَلَّ﴾ يدل على حل البيع ضرورة ودلالة النهي على فساد البيع إما ألا تكون ظاهرة أصلاً أو تكون ظاهرة منحطة عن النص[١].

ضوابط وقواعد دفع الإشكال في القرآن الكريم:

إضافة إلى ما ذكره الزركشي في الجمع بين النصوص القرآنية فإن هناك بعض الضوابط والقواعد ينبغي مراعاة عند النظر في مثل هذه النصوص قصد الجمع أو الترجيح أو النسخ، ونريدها موجزة مختصرة، وأهمها:

---

(١) المرجع السابق، ص٣٦٠.

الأول: تحرير محل النزاع ومورد الإشكال في النصوص القرآنية: ينبغي التأكد من محل الإشكال ومورده في النص القرآني والتأكد من احتمال وجود لبس فيه، وذلك من خلال ما قد يظهر لدى القارئ من وجود ظواهر نصوص قرآنية بعض آياتها يناقض بعضها بعضاً، بحيث يتعذر الجمع بينها عند عوام الناس دون إعمال نظر وتأمل.

الثاني: جمع مختلف النصوص القرآنية مظنة التناقض والتضارب ومحاولة الجمع بينها: ينبغي جمع مختلف النصوص القرآنية مظنة التناقض والتضارب ووضعها في إطار واحد للنظر فيها وفي طبيعة السياق القرآني الذي وضعت فيه، وينبغي محاولة إعمال كل النصوص القرآنية دون إهمال بعضها، لأن الجمع مقدم على غيره، ويفسر النص القرآني في إطار السياق الذي وردت فيه.

الثالث: النظر في أسباب النزول: النظر في سبب نزول كل آية على حدة والنظر في طبيعة الظروف التاريخية، وكذا طبيعة الحديثيات والأسباب التي أحاطت بالآية القرآنية لاستحضار تلك الأبعاد عند تفسير الآية.

الرابع: النظر في السياق القرآني للآيات: ينبغي النظر في الآيات القرآنية موضوع البحث في إطار سياقها القرآني الذي وردت فيه، وذلك بمراعاة السوابق واللواحق، فالآيات القرآنية قد تفسر بعضها بعضاً بمراعاة هذه الأبعاد بحيث يتوصل بواسطتها إلى تفسير النصوص القرآنية تفسيراً سليماً وإزالة اللبس وما قد يظن من وجود تعارض أو تناقض.

الخامس: رد المشكل إلى المحكم والمدني إلى المكي: باعتبار المحكم موضع اتفاق ومرجع الخلاف، وباعتبار المكي أصل آيات التوحيد والإيمان، وغالبها محكم.

السادس: الرجوع إلى تفسيرات النبيّ ﷺ والصحابة: باعتبار التفسير بالمأثور أهم مرجع في الجمع في النصوص التي ظاهرها يوهم التناقض والتضارب باعتبار السنَّة جزءاً من الوحي، وكون السنَّة أحد مهامها هي تفسير المجمل والمشكل والمتشابه الوارد في نصوص الوحي، إضافة إلى

ذلك الأخذ بتفسيرات الصحابة الذين تلقوا تفسير القرآن الكريم على النبيَّ ﷺ، وعايشوا أحداثه وأسباب نزوله، فهم أدرى الناس بعد النبيِّ ﷺ بأحواله ومعانيه وأحكامه.

السابع: اعتبار أبعاد تفسيرية مثل: اختلاف القراءات، الإعراب وغيرهما: ينبغي اعتبار أبعاد تفسيرية مثل: اختلاف القراءات ومختلف الأوجه الأعرابية عند محاولة دفع التعارض والتناقض بين النصوص القرآنية قصد التوصل إلى النسقية القرآنية والوحدة الموضوعية، لأن حل الإشكال ومدخل الجمع قد يرجع إلى توجيهات إعرابية أو توجيهات في قراءات معينة.

الثامن: النسخ: قد يصار إلى النسخ عند تعذر الجمع بين النصوص القرآنية من كل وجه بوصفه أحد الطرق التي يدفع بها التعارض والتناقض، فينسخ اللاحق السابق، ويعمل أحد النصين ويهمل الآخر.

التاسع: التوقف: التوقف هو آخر طريق يتعامل به مع النصوص القرآنية المتعارضة، وذلك عند تعذر محاولة الجمع والنسخ.

الفصل السادس

النص الكامل لرسالة ابن النغريلة اليهودي

رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين وصلى الله على سيدنا محمد وآله.

قال أبو محمد علي بن أحمد بن حزم ـ رضي الله عنه ـ: الحمد لله رب العالمين حمداً كثيراً وصلى الله على سيدنا محمد عبده ورسوله وسلم تسليماً، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم:

١ ـ اللهمَّ إنا نشكو إليك تشاغل أهل الممالك من أهل ملتنا بدنياهم عن إقامة دينهم، وبعمارة قصور يتركونها عما قريب عن عمارة شريعتهم اللازمة لهم في معادهم ودار قرارهم، وبجمع أموال ربما كانت سبباً إلى انقراض أعمارهم وعوناً لأعدائهم عليهم، وعن حياطة ملتهم التي [بها] عزّوا في عاجلتهم وبها يرجون الفوز في آجلتهم حتى استشرف لذلك أهل القلة والذمة، وانطلقت ألسنة أهل الكفر والشرك بما لو حقّق النظر أرباب الدنيا لاهتموا بذلك ضعف همنا، لأنهم مشاركون لنا فيما يلزم الجميع من الامتعاض للديانة الزهراء والحمية للملة الغراء، ثم هم مترددون بما يؤول إليه إهمال هذا الحال من فساد سياستهم والقدح في رياستهم، فللأسباب أسباب، وللمداخل إلى البلاء أبواب، والله أعلم بالصواب. وقد قال علي بن العباس:

لا تحقرن سبيباً كم جرّ أمراً سبيب

وقال أبو نصر بن نباتة:

فلا تحقرنّ عدواً رماك ... وإن كان في ساعديه قصر
فإن السيوف تجذّ الرقاب ... وتعجز عما تنال الإبر

لا سيما إن كان العدو من عصابة لا تحسن إلا الخبث مع مهانة الظاهر فيأنس المغتر إلى الضعف البادي، وتحت ذلك الختل والختر والكيد والمكر، كاليهود الذين لا يحسنون شيئاً من الحيل ولا آتاهم الله شيئاً من أسباب القوة وإنما شأنهم الغش [١٤٨/ أ] والتخابث والسرقة، على التطاول والخضوع، مع شدة العداوة لله تعالى ولرسوله ﷺ.

٢ ـ **وبعد:** فإن بعض من تقلى قلبه للعداوة للإسلام وأهله وذوّبت كبده ببغضه الرسول ﷺ من متدهّرة الزنادقة المستسرين بأذلّ الملل وأرذل النحل من اليهود التي استمرت لعنة الله على المرتسمين بها، واستقر غضبه عزَّ وجلَّ [على] المنتمين إليها، أطلق الأشر لسانه، وأرخى البطر عنانه، واستشمخت لكثرة الأموال لديه نفسه المهينة، وأطغى توافر الذهب والفضة عنده همته الحقيرة، فألّف كتاباً قصد فيه، بزعمه، إلى إبانة تناقض كلام الله عزَّ وجلَّ في القرآن اغتراراً بالله أولاً، ثم بملك ضعفة ثانياً، واستخفافاً بأهل الدين بدءاً، ثم بأهل الرياسة في مجانة عوداً؛ فلما اتصل بي أمر هذا اللعين لم أزل باحثاً عن ذلك الكتاب الخسيس لأقوم فيه بما أقدرني الله عزَّ وجلَّ عليه من نصر دينه بلساني وفهمي، والذبّ عن ملته ببياني وعلمي، إذ قد عدمها، والمشكى إلى الله عزَّ وجلّ ووجود الأعوان والأنصار على توفية هذا الخسيس الزنديق المستبطن مذهب الدهرية في باطنه، المكفن بتابوت اليهودية في ظاهره، حقه الواجب عليه من سفك الدماء واستيفاء ماله وسبي نسائه وولده، لتقدمه طوره وخلعه الصغار عن عنقه، وبراءته من الذمة الحاقنة دمه، المانعة من ماله وأهله، وحسبنا الله تعالى ونعم الوكيل. فأظفرني القدر بنسخة رد فيها عليه رجل من المسلمين، فانتسخت الفصول التي ذكرها ذلك الرادّ عن هذا الرذل الجاهل، وبادرت إلى بطلان ظنونه الفاسدة بحول الله تعالى وقوته؛ ولعمري عن اعتراضه الذي اعترض به ليدلّ

على ضيق باعه في العلم، وقلة اتساعه في الفهم على ما عهدناه عليه [١٤٨ب] قديماً، فإننا ندريه عارياً إلا من المخرقة، سليماً إلا من الكذب، صفراً إلا من البهت؛ وهذه عقوبة الله تعالى المعجلة لمن سلك مسلك هذا الزنديق اللعين مقدمة، أما ما أعد الله له ولأمثاله من الخلود في نار جهنم [فهو] المقر لعيون أولياء الله عزَّ وجلَّ فيه وفي ضرباته، وبالله تعالى التوفيق ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

٣ ـ **الفصل الأول:** فكان أول ما اعترض به هذا الزنديق المستسر باليهودية، على القرآن بزعمه أن ذكر [قول] لله عزَّ وجلَّ: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَٰذِهِ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَٰذِهِ مِنْ عِندِكَ﴾ [النساء: ٧٨]، قال هذا المائق الجاهل: فأنكر في هذه الآية تقسيم القائلين بأن ما أصابهم من حسنة فمن الله وما أصابهم من سيئة فمن عند محمد، وأخبر أن كل ذلك من عند الله؛ قال: ثم قال في آخر هذه الآية: ﴿مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩] قال هذا الزنديق الجاهل: فعاد مصوباً لقولهم ومضاداً لما قدم في أول الآية.

٤ ـ **قال أبو محمد بن حزم:** لو كان لهذا الجاهل الوقاح أقل بسطة أو أدنى حظ من التمييز لم يتعرض بهذا الاعتراض الساقط الضعيف، والآية المذكورة مكتفية بظاهرها عن تكلف تأويل، مستغنية ببادي ألفاظها عن تطلب وجه لتأليفها، ولكن جهله أعمى بصيرته وطمس إدراكه. وبيان ذلك أن الكفار كانوا يقولون: إن الحسنات الواصلة إليهم هي من عند الله عزَّ وجلَّ وإن السيئات المصيبة لهم في دنياهم هي من عند محمد ﷺ، فأكذبهم الله تعالى في ذلك، وبين وجه ورود حسنات الدنيا وسيئاتها على كل من فيها بأن الحسنات السارة هي من عند الله تعالى بفضله على الناس، وأن كل سيئة يصيب الله تعالى بها إنساناً في دنياه فمن [١٤٩/ أ] قبل نفس المصاب بها بما يجني على نفسه من تقصيره فيما يلزمه من أداء حق الله تعالى الذي لا يقوم به أحد، وكل ذلك من عند الله تعالى جملة، فأحد الوجهين وهو: الحسنات فضل من الله تعالى مجرد لم يستحقه أحد على الله تعالى إلا حتى يفضل به عزَّ وجلَّ من أحسن إليه من عباده، والوجه الثاني:

وهو السيئات تأديب من الله تعالى أوجبه على المصاب بها تقصيره عما يلزمه من واجبات ربه تعالى.

٥ ـ **ولا يستوحشن مستوحش فيقول**: كيف يكون النبيُّ ﷺ المخاطب بهذا الخطاب مقصراً في أداء واجب ربه تعالى؟ فليعلم أن التقصير ليس يكون معصية في كل وقت، وإنما يكون النبيَّ عليه السلام منزهاً عن تعمد المعصية صغيرها وكبيرها. وأما تأدية شكر الله تعالى وجميع حقوقه على عباده فهذا ما لا يستوفيه ملك ولا نبي فكيف من دونهما، كما أخبر رسول الله ﷺ: «**إن أحدكم لا يدخل الجنة بعمله**» فقيل له: ولا أنت يا رسول الله؟ فقال: «**ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته**»، أو كما قال عليه السلام.

٦ ـ فإنما أنكر الله تعالى على الكفار في الآية المتلوة آنفاً قولهم للنبيِّ عليه السلام: إن ما أصابهم من سيئة فهي منك يا محمد، وأخبر عزَّ وجلَّ أنها من عند أنفسهم، وأن كل ذلك من عند الله تعالى؛ فلم يفرق المجنون بين ما أوجبه الله تعالى من أنّ كل من أصابته سيئة فمن نفسه، وبين ما ذكر الله تعالى من قول الكفار لمحمد ﷺ: إن ما أصابهم من سيئة فمنك يا محمد. فأيّ ظلم يكون أعظم من ظلم من جهل أن يفرق بين معنيي هذين اللفظين.

٧ ـ وإنما كان الكفار يتطيرون بمحمد ﷺ عندما يرد عليهم من نكبة تعرض لهم بكفرهم وخلافهم له عليه [١٤٩ ب] السلام، كما تطيّر إخوانهم قبلهم بموسى ﷺ إذ قال تعالى حاكياً عنهم قولهم: ﴿فَإِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلْحَسَنَةُ قَالُوا۟ لَنَا هَٰذِهِۦ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا۟ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ ۗ أَلَآ إِنَّمَا طَٰٓئِرُهُمْ عِندَ ٱللَّهِ﴾ [الأعراف: ١٣١]. وما أرى هذا الزنديق الأنوك إذ اعترض بهذا الاعتراض كان إلا سكران الخمر، وسكر عجب الصغير إذا كبر، والخسيس إذا أشر، والذليل الجائع إذا عزّ وشبع، والسفلي إذا أمر وشط، والكلب إذا دلّل ونشط، فإن لهذه المعاني مسالك خفية في إفساد الأخلاق التي تقرب من الاعتدال. وكيف بخلق سوء متكرر في الخساسة والهجنة والرذالة والنذالة واللعنة والمهانة ولله در القائل:

(إذا أنت أكرمت الكريم ملكته) وإن أنت أكرمت اللئيم تمردا
ووضع الندى في موضع السيف بالعلا مضرّ كوضع السيف في موضع الندى

وهذا الذي قلنا هو المفهوم من نص الآية دون تزيد ولا انتقاص ولا تبديل لفظ، والحمد لله رب العالمين كثيراً.

٨ ـ ولكن لو تذكر هذا المائق الجاهل ما يقرأونه في كفرهم البدل وإفكهم المحرف بأخرق تحريف وأنتن معان ـ حاشا ما خذلهم الله تعالى في تركه على وجهه ليبدي فضائحهم، فأبقوه تخبيثاً من الله تعالى لهم ليكون حجة عليهم، من ذكر عيسى ومحمد صلى الله عليهما وسلم ـ في كتابهم الذي يسمونه: «التوراة» إذ يقولون فيه في السفر الرابع عن موسى ﷺ أنه قال مخاطباً لله عزَّ وجلَّ: «يا رب كما حلفت قائلاً: الرب وديع ذو حن عظيم يعفو عن الذنب والسيئة وليس ينسى شيئاً من المآثم، الذي يعاقب بذنب الوالد الولد في الدرجة الثانية والرابعة». ويقرأون فيه أيضاً في أول السفر الأول: «إن قاين بن آدم عاقبه الله في السابع من ولده» ثم يقرأون في الكتاب المذكور نفسه في السفر [١٥٠ و] الخامس منه: «إن الله تبارك وتعالى قال لموسى: لا تقتل الآباء لأجل الأبناء، ولا الأبناء لأجل الآباء، ألا كل واحد يقتل بذنبه» ـ فلو تفكر هذا الجاهل المائق وعظيم التناقض لشغله عظيم مصابه عن أن يظن بقول الله تعالى الذي هو الحق الواضح الواحد غير المختلف: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ۝٧٨ مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ۚ﴾ وهذا قد بيناه كما مر آنفاً انه لا مجاز للتناقض فيه أصلاً، وإنما التناقض المحض ما نسبوا إلى موسى عليه السلام من أنه قدر بربه أنه يغفر الذنب لفاعله، ويعاقب بذلك الذنب من كان من ولد المذنب في الدرجة الرابعة، ثم يقول في مكان آخر: أن لا تقتل الأبناء لأجل الآباء ولا الآباء لأجل الأبناء، هذا مع إقرارهم بأنه ليس في التوراة ذكر عذاب ولا جزاء بعد الموت أصلاً، وإنما فيها الجزاء بالثواب والعقاب في الدنيا فقط، فهذا هو التناقض المجرد الذي لا خفاء به، وبالله تعالى التوفيق.

٩ ـ **الفصل الثاني**: وكان مما اعتراض به أيضاً أن ذكر قول الله تعالى: ﴿أَمِ ٱلسَّمَآءُ بَنَىٰهَا ۝٢٧ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا ۝٢٨ وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَىٰهَا ۝٢٩ وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ۝٣٠ أَخْرَجَ مِنْهَا مَآءَهَا وَمَرْعَىٰهَا ۝٣١ وَٱلْجِبَالَ أَرْسَىٰهَا ۝٣٢﴾ [النازعات: ٢٧ ـ ٣٢] قال: فذكر في هذه الآية [أن] دحو الأرض وإخراج الماء والمرعى منها كان بعد رفع سمك السماء وبعد بنائها وتسويتها وإحكام ليلها ونهارها، ثم قال في آية أخرى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ۝٢٩﴾ [البقرة: ٢٩] قال: فذكر [في] هذه الآية ضد ما في الأولى، وذلك أن هذه التسوية للسماء كانت بعد خلق ما في الأرض.

١٠ ـ قال أبو محمد: والقول في هذا كالقول [١٥٠ب] في التي قبلها ولا فرق وهو: أن بظاهر هاتين الآيتين يكتفي عن تطلب تأويل أو تكلف مخرج وهو: أنه تعالى ذكر في الآية التي تلونا أولاً أنه عزَّ وجلَّ بنى السماء ورفع سمكها وأحكم الدور الذي به يظهر الليل والنهار، وأنه بعد ذلك أخرج ماء الأرض ومرعاها وأرسى الجبال فيها. وذكر تعالى في الآية الأخرى أن تسويته تعالى السماوات سبعاً وتفريقه بين تلك الطرائق السبع التي هي مدار الكواكب المتحيرة والقمر والشمس كان بعد خلقه كل ما في الأرض. فلم يفرق هذا الجاهل المائق بين قوله تعالى: إنه سوى السماء ورفع سمكها، وبين قوله تعالى: إنه سواهن سبع سماوات. فهل بعد هذا العمى عمى، وبعد هذا الجهل جهل؟

١١ ـ وإنما أخبر تعالى أن تسوية السماء جملة واختراعها كان قبل دحو الأرض، وأن دحوه الأرض كان قبل أن تقسم السماء على طرائق الكواكب السبع، فلاح أن الآيتين متفقتان يصدق بعضهما بعضاً. ولكن ليذكر هذا الجاهل على ما يفتتحون به كذبهم المفترى وبهتانهم المختلق الذي يسمونه: «التوراة» إذ يفترون أن الله تعالى خلق إنساناً مثله، ولم يكن انفرد عنه تعالى إلا بشيئين: علم الشر والخير، ودوام الخلود والحياة، وأن آدم صلوات الله وسلامه عليه أكل من الشجرة التي فيها علم الخير والشر، فلما خالفه عظم ذلك عليه؛ قال: هذا آدم أكل من الشجرة التي بها يكون علم

الخير والشر فساوانا في ذلك، فإن أكل من شجرة الحياة حصل على الخلد فكان مثلنا لا فضل لنا عليه، فجعل يخرجه من الجنة وفي يده سيف يذود به عن شجرة الحياة». حتى لقد انسخف جماعة من نوكاهم إلى أن قالوا: إن الخالق لآدم كان إنساناً من نوع الإنس الذي نحن منه، حصل على [١٥١/ أ] أكل شجرة الحياة فزاد بهاؤه وحصل له الخلد. فلو أن هذا الخسيس الجاهل تبرّأ إلى الله تعالى من المظاهرة لهذا الوضع وهذا الاعتقاد الساقط لكان أحظى له. ولكن يأبى الله تعالى إلا أن يجعل له الخزي والمهانة، ويؤجل له الخلود بين أطباق النيران المعدة له ولأمثاله ولأشباهه والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبيّ الرحمة محمد ﷺ تسليماً كثيراً.

١٢ ـ **الفصل الثالث**: وكان مما اعترض به أيضاً أن ذكر قوله عزَّ وجلَّ: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت: ٩] إلى منتهى قوله في الآية نفسها: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ﴾ [فصلت: ١٠] قال: فذكر في هذه الآية خلق الأرض في يومين وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام، فهذه ستة أيام، ثم ذكر قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١] إلى منتهى قوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت: ١٢]. ثم ذكر قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [ق: ٣٨].

١٣ ـ قال أبو محمد: والقول في هذه الآيات كالقول في التي مضى فيها الكلام ولا فرق، وهي أنها تكتفي بظاهرها عن تكلف تأويل لها، وأنه لا يظن في شيء من هذا كله اختلافاً إلا عديم العقل سليب التمييز مطموس عين القلب ظليم الجهل، لأنه تعالى إنما ذكر خلق الجميع من السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام، فسر لنا تعالى تلك الأيام الستة، فمنها يومان خلق فيهما الأرض ومنها أربعة أيام قدر في الأرض أقواتها، وأنه تعالى قضى السماوات سبعاً في يومين، وقد صح بما تلونا قبل أن تسويته تعالى السماوات سبعاً كان بعد خلقه لما في الأرض جميعاً، فاليومان اللذان خلق [الله] تعالى فيهما السماوات سبعاً هما اليومان الآخران من الأربعة

[١٥١ ب] الأيام التي قدر فيها أقوات الأرض لأن التقدير هو غير الخلق، لأن الخلق هو الاختراع والإبداع وإخراج الشيء من ليس إلى أيس بمعنى من لا شيء إلى أن يكون شيئاً موجوداً. وأما التقدير فهو الترتيب وإحكام الأشياء الموجودات بعد إيجادها، وهذه معان لا يعلمها إلا من أعز الله تعالى نفسه من ذوي الهمم الرفيعة، المترفعة عن مهانة الإساءة ودناءة المعايش، القاصدة إلى طلب المعاني الفاضلة والحقائق المؤدية إلى معرفة الله تعالى، ومعرفة رسوله ﷺ، والدخول في ظل الإسلام والملة الحنيفية المصحبة من الله تعالى السعد في الدنيا والنصرة والعزة، المتكفل لها في الآخرة بالفوز بالجنة والقبول والرضوان والريحان، والحمد لله رب العالمين الذي جعلنا من أهلها، وإياه تعالى نسأل أن يميتنا عليها حتى نلقاه وهو راض عنا، آمين. وأما من لم يقطع دهره إلا بالسرقة ولا أفنى عمره إلا بالخيانة والغش فبعيد عن إدراك هذه المعاني وفهمها.

١٤ ـ وليت شعري أين كان هذا الخسيس المائق إذ اعترض بهذا الاعتراض على هذه الأنوار الساطعة والحقائق الظاهرة عن التفكر فيما يقرأونه في هذيانهم المخترع وزورهم المفتعل الذي يسمونه «التوراة» إذ يقولون: إن الله تعالى خلق الخلق في ستة أيام، واستراح في اليوم السابع؟ وهل تكون الراحة إلا لتعب ونصب قد خارت قواه وضعفت طبيعته؟ فمثل هذا وشبهه من دينه الخسيس الذي يستتر به لو تهمم بالفكرة فيه ثم بادر إلى التوبة منه والدخول في دين الله تعالى الذي لا دين له سواه، الذي به بدا الملك على لسان محمد ﷺ، والحمد لله رب العالمين [١٥٢ و].

١٥ ـ **الفصل الرابع**: ثم ذكر الخسيس الجاهل قول الله تعالى: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ﴿٣٥﴾ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [المرسلات: ٣٥، ٣٦] ثم قال في آية أخرى: ﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَٰدِلُ عَن نَّفْسِهَا﴾ [النحل: ١١١] قال: وهذا تناقض عظيم.

١٦ ـ قال أبو محمد: قد قال بعض العلماء المتقدمين: إن المنع من النطق المذكور في الآية إنما هو في بعض مواقف يوم القيامة، وإن الجدال

المذكور في الآية الأخرى هو موقف آخر مما يتلو ذلك اليوم نفسه، وهذا قول صحيح يبينه قول الله تعالى قبل الآية المذكورة، إذ يقول عزَّ وجلَّ: ﴿ٱنطَلِقُوٓاْ إِلَىٰ مَا كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ ۝٢٩ ٱنطَلِقُوٓاْ إِلَىٰ ظِلٍّ ذِى ثَلَٰثِ شُعَبٍ ۝٣٠ لَّا ظَلِيلٍ وَلَا يُغْنِى مِنَ ٱللَّهَبِ ۝٣١ إِنَّهَا تَرْمِى بِشَرَرٍ كَٱلْقَصْرِ ۝٣٢ كَأَنَّهُۥ جِمَٰلَتٌ صُفْرٌ ۝٣٣ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ۝٣٤ هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ۝٣٥ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ ۝٣٦﴾ [المرسلات: ٢٩ ـ ٣٦] فيه بعذر. هكذا نص الآيات متتابعات، لا فصل بينها، فصح أن اليوم الذي لا ينطقون فيه بعذر إنما هو يوم إدخالهم النار، وهو أول اليوم التالي ليوم القيامة الذي هو يوم الحساب، وهو أيضاً يوم جدال كل نفس عن نفسها؛ وهذا بيان لا إشكال فيه أصلاً.

١٧ ـ وهٰهنا وجه آخر وهو اتباع ظاهر الآيتين دون تكلف تأويل إلا أن يأتي بالتأويل نص آخر أو إجماع من جميع الأمة كلها ما بين الأشبونة والقندهار والشحر وأرمينية والمولتان. فنقول وبالله نستعين: عن هاتين الآيتين بينتان لا اختلاف بينهما أصلاً، وإن النطق المنفي عنهم في الآية الأولى والمعذرة التي لم يؤذن لهم فيها إنما ذلك فيما عصوا فيه خالقهم تعالى، كما قال عزَّ وجلَّ في آية أخرى: ﴿ٱلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰٓ أَفْوَٰهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَآ أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُم بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ ۝٦٥﴾ [يٰس: ٦٥] فلا عذر لكافر ولا لعاص أصلاً ولا كلام لهم. وأما الجدال الذي ذكر الله تعالى حينئذ [لكل نفس] عن نفسها فإنما هو في طلب الناس مظالمهم [١٢٥ظ] بعضهم من بعض، فإن الله تعالى لا يضيع شيئاً من ذلك، على ما صح عن النبيّ صلى الله عليه [وسلم] من أن يوم القيامة يقصّ الشاة الجماء من الشاة القرناء. وبيان هذا الذي قلنا: أن المعذرة إنما هي إلى الله تعالى، ولا عذر يوم القيامة لمن كفر بالله تعالى أو بنبي من أنبيائه، وخالف الإسلام. وهذا هو الذي يكون يوم القيامة ولا يعذر عليه أحد. وإنما هو مصدر جادل يجادل جدالاً، وجادل هو فعل من فاعلين لا ينكر أحد هذا من أهل اللغة، فالله تعالى لا يجادل، وإنما يجادل الناس بعضهم بعضاً، فكل أحد حينئذ يجادل من ظلمه ليقتص منه وهذا ما لا يعرى منه مؤمن ولا كافر، فاستبان [معنى] الآيتين بظاهرهما دون تكلف تأويل، وبطل ما ظنه هذا الجاهل، والحمد لله رب العالمين.

١٨ ـ قال أبو محمد: ليس في حماقاتهم المبدلة التي يسمونها: «التوراة» ذكر أجر ولا ثواب لمحسن بعد الموت ولا عقاب لمسيء في الدنيا أصلاً ولا في الكتب التي ينسبونها إلى أنبيائهم من هذا قليل ولا كثير. فلو نظر هذا المجنون فيما ينسبونه إلى سليمان عليه السلام في تصويبه دعاء امرأة دعت له فقالت: ولا زالت أرواح أعدائك يدور بها الفلك؛ وهذا إبطال الثواب والعقاب إلا على معنى التناسخ ومضا [د] لما ذكروه عن غيره من الأنبياء إن هنالك ناراً ونعيماً؛ ومثل ما ينسبونه إليه أيضاً عليه السلام من أنه قال مرة: «إن العالم لا أول له» وأنه قال مرة أخرى: «أنا كنت مع الله تعالى حين خلق الأرض والسماء». فلو أن هذا الجاهل الشقي اشتغل بمثل هذا وشبهه من كذبهم وافترائهم لكان أولى به من تكلف ما لا يحسن ولا يدري، مما قد فضحه الله فيه عاجلاً، ويخزيه [١٥٣/أ] آجلاً، والحمد لله رب العالمين.

١٩ ـ **الفصل الخامس**: ثم ذكر هذا الزنديق الجاهل قول الله تعالى ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْأَلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ ﴿٣٩﴾﴾ [الرحمٰن: ٣٩] قال: ثم قال في آية أخرى: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٦﴾﴾ [الأعراف: ٦] قال: وهذا تناقض.

٢٠ ـ قال أبو محمد: لو فهم هذا المائق الجاهل أدنى فهم لم يجعل هذا تعارضاً، أما قوله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْأَلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ ﴿٣٩﴾﴾ [الرحمٰن: ٣٩] فإن [ما] بعد هذه الآية متصلاً بها قوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٤٠﴾﴾ [الرحمٰن: ٤٠] فصح بهذا النص أن هذا إنما هو في حين إيرادهم جهنم التي هي إن شاء الله دار هذا الخسيس ذي الظهارة اليهودية والبطانة الدهرية ولا [ريب] في أنه إذا أخذ بناصيته وقدميه ليهوي بها في النار، نار جهنم، فإنه لا يسأل عن ذنبه يومئذ. وأما قوله تعالى: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٦﴾﴾، فإنما ذلك في أول وقوفهم يوم البعث وحين المسألة والحساب. فارتفع التناقض الذي لا مدخل له في شيء من القرآن ولا في كلام النبيّ ﷺ.

٢١ ـ ولكن هذا الوقاح المجنون لو تدبر ما في كذبهم المفترى الذي يسمونه: «التوراة» في السفر الثاني منه أن الله تعالى قال لموسى بن عمران: «إني أرى هذه الأمة قاسية الرقاب دعني لأعقب غضبي عليهم لأهلكهم وأقدمك على أمة عظيمة». ثم ذكروا أن موسى عليه السلام دعا ربه تعالى وقال في دعائه: «تذكر إبراهيم وإسماعيل وإسحاق عبيدك الذين حلفت لهم بذلك وقلت لهم: سأكثر ذريتكم حتى تكونوا كنجوم السماء وأورثهم جميع الأرض التي وعدتهم بها ويملكونها أبداً، فحن [١٥٣ ظ] السيد ولم يتم ما أراد إنزاله بأمته من المكروه».

٢٢ ـ قال أبو محمد: هذا نص هذا الفصل عندهم. وهذه صفة لا يوصف بها إلا إنسان ضعيف النفس، وفيه البداء، وأنه تعالى لم يتم ما أراد أن يفعل، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

٢٣ ـ وفي السفر المذكور إثر هذا أن الله تعالى قال لموسى عليه السلام: «من أذنب عندي سأمحوه من مصحفي، فاذهب أنت وهذه الأمة التي عهدتِ إليك فيها، وسيتقدمك ملك». ثم بعد شيء يسير ذكر أن الله تعالى قال لموسى: «اذهب واصعد من هذا الموضع أنت وأمتك التي خرجت من أرض مصر إلى الأرض التي وعدت بها مقسماً لإبراهيم وإسحاق ويعقوب لأورثها نسلهم وأبعث بين يديك ملكاً لإخراج الكنعانيين والأموريين والبرزيين والحيثيين واليبوسيين، وتدخل في أرض تفيض لبناً وعسلاً، لست أنزل معكم لأنكم أمة قاسية الرقاب لئلا تهلك بالطريق. فلما سمع العامة هذا الوعيد الشديد عجت تبكي ولم تأخذ زينتها». فقال لموسى بن عمران: «قل لبني إسرائيل: انتم قد قست رقابكم، سأنزل عليكم مرة أهلككم فضعوا زينتكم لأعلم ما أفعله بكم». ثم ذكروا جواب موسى عليه السلام لله تعالى على هذا الكلام فقال: «وكان يكلم السيد موسى عليه السلام فماً لفم، كما يكلم المرء صديقه، فقال موسى بن عمران للسيد: أتأمرني أن أقود هذه الأمة ولا تأمرني ما أنت باعثه معي. فقال له السيد: سيقدمك وجهي وأروح عندك. فقال موسى عليه السلام: إن لم تتقدمنا أنت فلا ترحلنا من هذا الموضع، وكيف أعرف أنا وهذه الأمة أنك عنا راض إذا

لم تنطلق معنا ونتشرف بذلك على جميع من سكن الأرض من الأجناس فقال له: سأفعل ما قلت لأني عنك راض».

٢٤ ـ قال أبو محمد: ففي هذا الفصل من السخف [١٥٤/ أ] غير قليل، وبيان لا يحتمل تأويلاً، لأن فيه البداء، وأنه تعالى عما يقولون علواً كبيراً، قال: «إنه لا يمضي معهم لكن يبعث معهم ملكاً يبصرهم بأمر الله تعالى»، فلم يزل به موسى حتى رجع عن ما قال عزَّ وجلَّ وقال: «سأمضي معكم»، ولم يقنع موسى بمسير الملك معهم إلا بمسير الباري عزَّ وجلَّ معهم. وفي هذا تحقيق النقلة على الباري في الأماكن، وليست هذه صفة الله تعالى وإنما هي من صفات المخلوقين؛ وفيه التكليم فماً لفم وتحقيق التجسيم والتناقض على الباري تعالى في كلامه وفعله، دون تأويل. ولا مخرج لهم من هذا.

٢٥ ـ فلو فكر هذا الوقاح الزنديق في مثل هذا وشبهه لزجره عن التعرض لما لا سبيل له إليه وحسبنا الله تعالى ونعم الوكيل. ولو أن هذا الزنديق المائق كان له أقل تحصيل، لما أقدم على المظاهرة بهذا الدين الخسيس طرفة عين، ولكنه لم يقره الشيطان من كل ما استبان له من هذا البهتان إلا انسلاخه من جميع الأديان، وبالله تعالى نعوذ من الخذلان.

٢٦ ـ **الفصل السادس**: ثم ذكر هذا الزنديق الجاهل قول الله تعالى مخاطباً لنبيه عليه السلام: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾ [يونس: ٩٤] قال هذا المجنون: فهذا محمد كان في شك مما ادعاه.

٢٧ ـ قال أبو محمد: كان يلزم هذا الخسيس أن لا يتكلم في لغة لا يحسنها، ولكن أبى الله تعالى إلا أن يكشف سوءته ويبدي عورته. وليعلم أن [إن] في هذه الآية ليست التي بمعنى الشرط، لأن من المحال العظيم الذي لا يتمثل في فهم من له مسكة أن يكون إنسان يدعو إلى دين يقاتل عليه وينازع فيه أهل الأرض ويدين به أهل البلاد العظيمة ثم يقول لهم: إني في شك مما أقاتلكم عليه أيها المخالفون [١٥٤ ب] ولست على يقين مما

أدعوكم إليه وأحققه لكم أيها التابعون، إلى مثل هذا السخف الذي لا يتصور إلا في مثل دماغ هذا المجنون الجاهل. وإنما معنى (إن) هٰهنا الجحد فهي هنا بمعنى (ما) وهذا المعنى هو أحد موضوعاتها في اللغة العربية، كما قال تعالى آمراً نبيه ﷺ أن يقول: ﴿إِنْ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٨] بمعنى: ما أنا نذير وبشير لقوم يؤمنون، كما ذكر الله عزَّ وجلَّ عن الأنبياء أنهم قالوا: ﴿إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [إبراهيم: ١١] وكما قال تعالى مخبراً عن النسوة إذ رأين يوسف عليه السلام فقلن: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يوسف: ٣١] بمعنى: ما هذا إلا ملك كريم، وكما قال تعالى: ﴿لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ ﴿١٧﴾﴾ [الأنبياء: ١٧] أي: ما كنا فاعلين. فعلى هذا المعنى خاطب نبيه عليه السلام: فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك، ثم قال تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِى شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ ۚ لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾، بمعنى: ولا أعداؤك الذين يقاتلونك من الذين أوتوا الكتاب من قبلك ما هم أيضاً في شك مما أنزلنا إليك بل هم موقنون بصحة قولك وأنك نبي حق، رسول الله ﷺ، لا شك عندهم في ان الذي جاءك الحق. ومثل هذا أيضاً قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ ٱلْجِبَالُ﴾ [إبراهيم: ٤٦] تهويناً له: وكذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ ﴿٨١﴾﴾ [الزخرف: ٨١]، بمعنى: ما كان للرحمٰن ولد فأنا أول الجاحدين لا يكون له ولد. فوضح جهل هذا المعترض وضعف تمييزه، والحمد لله رب العالمين.

٢٨ ـ ولو أن هذا الجاهل الأنوك تدبر ما في باطلهم المبتدع وهجرهم الموضوع الذي يسمونه: «توراة» إذ يقول: إن موسى عليه السلام راجع ربه إذ أراد إرساله وقال: «من أنا [١٥٥و] حتى أمضي إلى فرعون، أرسل من تريد ترسل». وأغضب ربه تعالى بذلك، وأن يعقوب عليه السلام صارع ربه ليلة بتمامها وهو لا يعرف من هو، فلما انسلخ الصباح عرف أنه الله ـ تعالى الله عن هذا الحمق من الكفر علواً كبراً ـ قالوا: «فلما عرفه امسكه فقال له ربه: أطلقني، فقال له يعقوب: لا أطلقك حتى تبارك علي، فقال

له ربه: كيف لا أبارك عليك وأنت كنت قوياً على الله فكيف على الناس! ثم مس مأبضه، فعرج يعقوب من وقته»، فكذلك لا يأكل بنو إسرائيل من عروق الفخذ لأن الله تعالى مسه. ولا يجرؤ منهم أحد فيقول: إن المصارع ليعقوب كان ملكاً، فإن لفظ اسم المصارع له في توراتهم (إلوهيم) وهذا هو اسم الله تعالى وحده بالعبرانية، فلو ان هذا الجاهل تفكر في مثل هذا وشبهه لعلم أن الحق بأيدي غيرهم وأنهم في باطل وغرور، وعلى ضلال وزور، والحمد لله رب العالمين وحسبنا الله تعالى.

٢٩ ـ **الفصل السابع**: ثم ذكر هذا المائق الجاهل قوله تعالى في وصف العسل: ﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِۚ﴾، فقال: «وكيف هذا وهو يؤذي المحمومين وأصحاب الصفراء المحترقة؟

٣٠ ـ قال أبو محمد: لو كان مع هذا الجاهل الأنوك أقل معرفة بطبائع الإنسان أو فهم مخارج اللغة العربية لم يأت بهذا البرسام. أما اللغة فإن الله تعالى لم يقل: العسل شفاء لكل علة، وإنما قال تعالى: ﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِۚ﴾؛ وهذا لا ينكره إلا رقيع سليب العقل والحياء أو موسوس، لأن منافع العسل وشفاءه في إسخان المبرودين وتقطيع البلغم وتقوية الأعضاء حتى صار لا يطبخ أكثر الأشربة إلا به ولا يعجن جميع اللعوقات إلا به، وما وصف جالينوس وبقراط، وهما عميدا أهل الطب، طبخ شيء من الأشربة إلا به جملة، وما ذكرا قط أن [١٥٥ ب] يطبخ شراب بسكر.

٣١ ـ وكيف ينكر هذا الأنوك أن يكون العسل شفاء محضاً، وهي أغلب أموره، فكيف أن يكون به شفاء، وهم يصفون عن نبي من أنبيائهم أنه شفى أكلة في عضو إنسان بتين مدقوق وجعله عليه؟ فإذا كان في التين شفاء من بعض العلل فكيف ينكر هذا الخسيس أن يكون في العسل أشفية كثيرة وقد وجدنا في اختلاطهم الذي يسمونه: «توراة» عن الله تعالى في عدة مواضع أنه إذا بلغ الغاية في مدح أرض القدس التي وعدهم بها قال: «إلا أنها أرض تنبع عسلاً ولبناً»، ووعدهم فيها بأكل عسل الصخور. أفترى إذ

ليس في العسل شفاءً أصلاً، إنما وعدهم تعالى بما فيه الداء والبلاء لا بما فيه الشفاء، هذا مع إنكار العيان، وجحد الضرورات في منافع العسل.

٣٢ ـ **الفصل الثامن**: ثم ذكر هذا الزنديق الجاهل قول الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً مُّبَٰرَكًا﴾ [ق: ٩] وقال: كيف يكون مباركاً وهو يهدم البناء، ويهلك كثيراً من الحيوان.

٣٣ ـ قال أبو محمد: من لم يكن مقدار فهمه وعقله إلا هذا المقدار، لقد عجل الله له العقوبة في الدنيا والحمد لله رب العالمين. وليت شعري أما درى هذا الجاهل أنه لولا شرب الماء لم يكن في الأرض حيوان أصلاً لا إنسان ولا ما سواه، وأن عناصر جميع المياه الظاهرة على وجه الأرض والمختزنة في أعماقها إنما هي من مواد القطر النازل من السماء أما رأى هذا الأنوك أن الأمطار إذا كثرت غزرت العيون وفهقت الأنهار وطفحت البرك وامتلأت الآبار وسالت السيول وتفجرت في الأرض ينابيع حتى إذا قلت الأمطار وضعفت العيون ونقصت الأنهار وجفت البرك والآبار وانقطعت السيول وغارت الينابيع، خشنت الصدور وفسد الهواء أما رأى [١٥٦/ أ] أنه لا نماء لشيء من النبات كله، مزرعه وصحراويه، وجميع الشجر بساتينها وشعرائها إلا بالماء النازل من السماء أما قرأ في هذيانهم الذي يسمونه «توراة» امتنان الله تعالى في صفة الأرض المقدسة بأنها لا تسقى من النيل، كما تسقى أرض مصر لكن من ماء السماء أتراه إنما من عليهم بضد البركة لا بالبركة إن هذا لعجب. أما علم أن الأمطار ترطب الأجسام وتذهب بقحلها وأن بالماء الذي عنصره ماء السماء تزال الأوضار وتطيب الروائح ولولاه ما عمر العالم، فحسبكم أيها الناس بمقدار هذا الخسيس وجهله وهو عميد اليهود وعالمهم وكبيرهم، وهذا مبلغه من الجهل والسخف، ونستعيذ بالله من الجهل والضلالة، والحمد لله رب العالمين.

٣٤ ـ قال أبو محمد: هٰهنا انتهى كل ما ظن المائق أنه اعترض به، قد بان فيه كله زوره وجهله واغتراره، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. ثم نحن إن شاء الله تعالى ذاكرون بحول الله تعالى وقوته قليلاً من

كثير من قبائحهم يديرونها وينسبونها إلى الباري تعالى في كتبهم التي طالعناها ووقفنا عليها، وتضاعف بذلك شكرنا الله تعالى على عظيم ما منحنا من نعمة الإسلام والملة التي ابتعث بها محمداً ﷺ تسليماً كثيراً وعلى آله الطيبين والحمد لله على ما أولانا من فضل الإسلام وشرف الإيمان.

٣٥ ـ اعلموا أيها الناس، علمنا الله وإياكم ما يقربنا منه ويزلف حظوتنا لديه أن اليهود أبهت الأمم وأشدهم استسهالاً للكذب، فما لقيت منهم أحداً قط مجانباً للكذب القبيح على كثرة من لقينا منهم، إلا رجلاً واحداً في طول أعمارنا، فطال تعجبي من ذلك إلى أن ظفرت بسرهم من ذلك في هذا الباب، وهو أنهم يعتقدون بسخفهم وضعف [١٥٦ ب] عقولهم أن الملائكة الذين يحصون أعمال العباد لا يفقهون العربية ولا يحسنون من اللغات شيئاً إلا العبرانية، فلا يكتب عليهم كل ما كذبوا فيه بغير العبرانية، فحسبكم بهذا المقدار من الجهل العظيم والحمق التام!

٣٦ ـ فمن طوامهم أن علماءهم يقولون: «إن الله عزَّ وجلَّ إنما ستر عن يعقوب أمر يوسف وكونه في مصر ثلاثة عشر عاماً كاملاً، لأن أولاد يعقوب لعنوا كل من ينقل إلى أبيهم أن يوسف حي». قالوا: «فدخل الله تحت هذه اللعنة إذا أطلع يعقوب على حياة يوسف»، تعالى الله عن إفك هؤلاء المجانين وكفرهم. واغوثاه من عظيم هذا الحمق! أفيكون في البقر والحمير أو الكلاب أضل من قوم هذا مقدار عقولهم، أن يجيزوا أن تكون لعنة مخلوق تلحق الخالق، اللهمَّ فإنا نحمدك على توفيقك إيانا للإسلام وهدايتك إليه، ونسألك الثبات عليه إلى أن نلقاك مسلمين، برحمتك آمين. ثم العجب أنهم قالوا في إخوة يوسف إنهم كانوا المخبرين ليعقوب بحياة يوسف، فهكذا في نص الكتاب المسمى عندهم: «التوراة» فما نرى اللعنة إلا قد لحقتهم.

٣٧ ـ ثم نجدهم لا يستحيون من أن ينسبوا إلى الأنبياء عليهم السلام أنهم زنوا، وأنهم من نسل الزنا، فإن السفر الأول من كتابهم ذلك المسمى «توراة»: أن يهوذا زنى بامرأة ولده ورشاها على ذلك جدياً من الغنم،

ورهنها بالوفاء بذلك عصاه وزناره وخاتمه. وقد وقفت بعضهم على هذا فقال لي: كان ذلك مباحاً عندهم، فقلت له: إنك تقول الباطل، إذ أن في توراتهم أن يهوذا الذي جامعها أمر بها أن تحرق إذ ظهر حملها. فإن كان ذلك، فلم أمر بحرقها ثم لا يستحيون أن يقولوا: إن من ذلك الزنا حملت بفارص بن يهوذا الذي من نسله كان داود وسليمان عليهما السلام، وكثير من الأنبياء كعاموص وشعيا وغيرهم.

٣٨ ـ ومن عجائبهم [١٥٧/ أ] أنهم يقولون: عن كل نكاح كان على غير حكم التوراة فهو زنا والمتولد منه ولد زنا، حتى إنهم يبيحون لمن تهود من سائر الأديان أن يتزوج أخته [من] أبيه. ثم لا يستحيون أن يقولوا إن موسى وهارون أخاه تولدا من نكاح عمران بن قاهث بن لاوي عمته أخت أبيه يوخابد بنت لاوي. وأن سارة أم إسحاق كانت أخت إبراهيم ابنة والده تارح، وأن سليمان بن داود كان ابن امرأة زنى بها داود، وولدت منه ابناً من الزنا وتزوجها أو زنى المحمى حتى لم يطلقها ويقولون: إن الجمع بيت الأختين زنا، وأن وطء الإماء بملك اليمين زنا، والمتولد من هذه النكاحات زنا، وهم يقرون أن جميع ولد يعقوب عليه السلام كانوا من أختين نكحهما معاً، وهما ليا وراحيل ابنتا لابان، فولدت له ليا ستة ذكور، وولدت له راحيل يوسف وبنيامين، وأن الأربعة الباقين من ولد يعقوب ولدوا له من زلفاء وبلها، أمتي راحيل وليا، وطئهما بملك اليمين لا بزواج أصلاً، لأن في توراتهم أن لابان أخذ عليه العهد عند كوم الشهادة أن لا يتزوج على ابنته، فكلهم من أبناء هذه الولادات. وهاتان مقدمتان تنتج أن جميع بني إسرائيل وجميع اليهود أولاد زنا. فإن قالوا: كان ذلك حلالاً قبل أن يحرم، أقروا بالنسخ، وإن قالوا: إن ذلك خاص لبني إسرائيل مذ أنزلت التوراة، لزمهم ترك قولهم: إن كل مولود في الأمم بخلاف حكم التوراة فهو ولد زنا، وعلى كل حال يلزمهم أن أولاد سليمان عليه السلام كانوا أولاد زنا بحت، لأنهم مقرون أنهم كانوا من أبناء العمونيات والموآبيات وسائر الأجناس، ورؤوس الجواليت إلى اليوم من أبناء من ذكرنا، تعالى الله تعالى وتنزه أنبياؤه عليهم السلام عن هذه المخازي؛ وإسحاق أبوهم، وهارون

وموسى وداود وسليمان ويوسف على قول [١٥٧ ب] هؤلاء الكفرة، لعنهم الله، ولدوا لغير رشدة، لعن الله قائل هذا معتقداً له ومصدقاً له.

٣٩ ـ ومن عجائبهم أنهم يقرون في كتابهم المسمى بـ: «التوراة» أن السحرة فعلوا بالرقي المصري مثلما فعل موسى بن عمران ﷺ من قلب العصا حية، ومن قلب ماء النيل، ومن استجلاب الضفادع، حاشا البعوض فلم يقدروا عليه.

٤٠ ـ قال أبو محمد: لو صح هذا، وأعوذ بالله، لما كان بين موسى عليه السلام والسحرة فرق إلا قوة العلم والتمهر في الصناعة فقط، ونحن نبرأ إلى الله تعالى من أن يكون آدمي يقدر بصناعته على خرق عادة، أو قلب عين، وننكر أن الله تعالى يولي ذلك أحداً غير الأنبياء ﷺ تسليماً كثيراً، الذين جعل الله تعالى ظهور المعجزات عليهم شاهداً لصدقهم.

٤١ ـ ومن عجائبهم قولهم في نقل أحبارهم الذي هو عندهم بمنزلة ما قال الأنبياء: إن فرعون كان بنى في المفاز صنماً يقال له: باعل صفون، وجعله طلسماً باستجلاب بعض قوى الأجرام العلوية، ليحير به كل هارب من أرض مصر، وأن ذلك الطلسم حير موسى وهارون وجميع بني إسرائيل حتى تاهوا أربعين سنة في فحص التيه إلى أن ماتوا ملوكهم في المفاز، أولهم عن آخرهم، حاشا يوشع بن نون الأفراهيمي، وكالب بن يوفنا اليهوذاني. فتباً وسحقاً لكل عقل يزعم صاحبه أن صناعة آدمية وحيلة سحرية غلبت قوة الله تعالى، وأعجزت رسول الله ﷺ حتى مات تائهاً في المفاز حائراً في القفار.

٤٢ ـ ومن تكاذيبهم قولهم في الكتاب الذي يسمونه «التوراة»: أن الله تعالى قال لهم: سترثون الأرض المقدسة وتسكنونها في الأبد. ونحن نقول: معاذ الله أن يقول الله تعالى الكذب، وقد ظهر هذا الوعد، فما سكنوه في [١٥٨/ أ] الأبد وما عمروه إلا مدة يسيرة من آباد الأبد، ثم أخلوه وأخرجوا عنه وورّثه الله أمة محمد ﷺ.

٤٣ ـ ومن عجائبهم قولهم فيه: إن الله عزَّ وجلَّ قال لموسى: «إذا

أراد بنو إسرائيل الخروج عن مصر أن يأخذ أهل كل بيت من بني إسرائيل خروفاً أو جدياً ويذبحونها مع الليل ويأخذون من دمائها ويمسون بها أبوابهم وعتب بيوتهم، ثم قال: قلت: سأمسح بأرض مصر هذه الليلة، وأهلك كل بكر ولد بأرض مصر من أبكار الآدميين وبكور نتاج المواشي، وأحكم في مصر أنا السيد وعند ذلك يكون الدماء. الدم لكم في البيوت التي تكونون فيها، فإذا نظرت إلى ذلك تجاوزكم ولا يصل إليكم ضر». ثم قال بعد أسطار حاكياً عن موسى أنه قال لبني إسرائيل: «اذهبوا وليذبح أهل كل بيت منكم الضأن، وعيدوا واصبغوا في دمائها راناً، ورشوا به أبوابكم وأعتابكم ولا يخرج أحد عن باب بيته إلى الصبح، فإن السيد سيمسخ ويهلك المصريين، فإذا نظر إلى الدم على العتب وفي الأبواب لم يجاوز الباب، ولا يأذن للقاتل بالدخول إلى بيوتكم وقتلكم».

٤٤ ـ قال أبو محمد: فيكون أسخف من عقول [من] ينسبون إلى الله تعالى مثل هذا الكلام الفاسد أو ترى الله عزَّ وجلَّ لا يعرف أبوابهم حتى يجعل عليها علامات! إن هذا لعجب. لو عقل هذا المجنون لشغله هذا السخام الذي في دينه الذي يباهي به، عن التعرض للحقائق يروم إبطالها، فكان كما قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴿٨﴾﴾ [الصف: ٨].

٤٥ ـ ومن عجائبهم أنهم يلتزمون أكل الفطير في مرور الوقت المذكور في كل عام ولا يلتزمون أكل الخروف، على ما ذكرنا، وهم يقرون في كتابهم أنهم مأمورون بذلك كله. فعنهم قالوا: «إنما أمرنا بذلك ما دمنا [١٥٨ ب] في أرض القدس». قيل لهم: «اتركوا أيضاً استعمال أكل الفطير حتى تكونوا في أرض القدس فلا فرق في كتابكم بين الأمر بالفطير والخروف».

٤٦ ـ ومن عجائبهم في الكتاب المسمى عندهم: «التوراة» أن موسى عليه السلام مجد الله تعالى يوم أغرق فرعون فقال في تمجيده: ذلك قولي ومديحي للسيد الذي صار لي مسلماً، هذا إلـٰهي أمجده وإلـٰه آبائي أعظمه،

السيد قاتل كالرجل القادر». أفيسوغ لذي عقل أن ينسب إلى نبيّ الله تعالى أنه شبه قوة ربه عزَّ وجلَّ بقوة الرجل القادر وهل في الافتراء أعظم من هذا لو عقلوا؟

٤٧ ـ ومن عجائبهم قولهم في السفر الثاني من كتابهم: «ثم صعد موسى وهارون وناداب وأبيهو وسبعون رجلاً من المشايخ، ونظروا إلى إلٰه إسرائيل وتحت رجله كلبة زمرد فيروزي». وفي بعض الفصول أن موسى عليه السلام قال، أو يعقوب: «رأيت الله مواجهة وسلمت نفسي». مع قولهم عن الله تعالى قال لموسى عليه السلام: «من رأى وجهي من الآدميين مات، ولست تقدر تراني، لكن سترى مؤخري». فهل في التناقض أعظم من هذا: مرة يقول: «من رأى وجهي مات»، ومرة يقول: «رأيته مواجهة وسلمت نفسي». وكل ما ذكرنا ففي كتابهم الذي يسمونه: «توراة» لا في نقل ضعيف ولا غيره.

٤٨ ـ ومن عجائبهم قولهم في السفر الثاني إن هارون [أخا] موسى بإقرارهم قال لبني إسرائيل في مغيب موسى: «اقلعوا أقراط الذهب عن آذان نسائكم ومواليكم وأولادكم وبناتكم، إيتوني بها». ففعلت العامة ما أمر به وأتوا بالأقراط إلى هارون، فلما أقبضها أفرغها وجعل لهم منها عجلاً، فلما بصر به هارون بنى مذبحاً بين يدي وصرخ مسمعاً: «غداً عبد السيد». ثم ذكر بعد فصول بأن موسى عليه السلام وجد بني إسرائيل عراة بين يدي العجل [١٥٩ و] يتغنون ويرقصون، وكان يراهم هارون بجهالة قلبه.

٤٩ ـ هذه نصوص كتابهم. أفيسوغ في عقل من له أدنى مسكة أن يكون نبيّ يعمل عجلاً للعبادة من دون الله تعالى ويأمر قومه يعبدوا له، ويرقص هو وهم تعظيماً للعجل على أنه إلٰههم الذي من مصر؟ وإذا جاز أن يكون عجلاً وثناً ويعبدوه، جاز لنبيّ آخر أن يزني، فكيف يصدق في شيء من كلامه، وما الذي جعل سائر كلامه أَوْلى بالقبول من كلامه وأمره في العجل؟ وما الذي جعل سائر عمله أصح من زناه وفتحه بيوت الأوثان وتقريب القرابين لها؟ ولعل سائر ما أمر به وما عمل مفتعل كل ذلك من

جنس عمل العجل والزنا. والذي لا شك فيه عندي أن من يدل توراتهم وأدخل فيها مثل هذا، إنما قصد إلى إبطال النبوة جملة، وبالله تعالى التوفيق.

٥٠ ـ ومن عجائبهم قولهم في السفر الرابع: إن بني إسرائيل إذ طلبوا أكل اللحم وضجوا من أكل المن، أن الله تعالى قال لموسى: «تقدسوا غداً تأكلون اللحمان، فأنا أسمعكم قائلين من ذا الذي يعطينا. قد كنا بخير. يعطيكم السيد اللحمان فتأكلون، ليس يوماً واحداً ولا اثنين ولا خمسة ولا عشرة إلا حتى تكمل أيام الشهر، حتى يخرج على مناخركم وتصيبكم التخم». فقال له موسى: «هؤلاء هم ستمائة [ألف] رجل وأنت تقول: أنا أعطيكم اللحوم طعماً شهراً، أترى تكثر ذبائح الغنم والبقر فيقتاتون بها، أو تجمع حيتان البحر معاً لتشبعهم» [فقال السيد]: «ماذا يهم السيد؟ أترى السيد عاجزاً؟ فالآن ترى إن تم قوله». ثم ذكروا أن الله تعالى أنزل السماني حول العسكر فأكلوا حتى تخموا ومات كثير منهم بالتخمة، فسمي ذلك الموضع: قبور الشهوات.

٥١ ـ قال أبو محمد: فلو تدبر هذا اللعين الجاهل كذبهم في هذا الفصل، لردعه عن أن يظن بقول الله تعالى لنبيه عليه السلام: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ﴾ [١٥٩: ب]، وليعلم أن الشك المجرد قد نسبوه إلى موسى عليه السلام في هذا الفصل، فإنه لم يثق بقول ربه ولا صدق قدرته على إطعام بني إسرائيل اللحم شهراً كاملاً، وهذا مع ما فيه من الشك المكشوف الذي لا يجوز أن يخرج له تأويل يبعده عن الشك، ففيه من السخف غير قليل، لأن من رأى شق البحر، وإنزال المن المشبع لهم، فواجب عليه أن لا يستعظم إشباعهم بلحم ينزله عليهم. ولكن الكذب والتوليد لا يكون إلا هكذا ليفضح الله تعالى به أهله. والحمد لله على ما من به علينا من طهارة الإسلام، ووضوح حجته، وله الشكر على ما كفانا من دنس الكفر، وتناقض عراه.

٥٢ ـ وبعد هذا الفصل أيضاً في السفر الرابع ما ذكره من قول الله

تعالى لموسى عليه السلام إذ ضج بنو إسرائيل من دخول الأرض المقدسة، قالوا: فقال السيد لموسى بن عمران: «حتى متى تتناولني هذه الأمة التي لا يؤمنون بي على ما آتيتهم من العجائب التي فعلت أمامهم، سأضربهم بالوبإ حتى أمسخهم، وأجعلك مقدماً على أمة عظيمة أشد قوة من هذه»، أن موسى لم يزل يرغب إلى الله عزَّ وجلَّ حتى قال: «قد غفرت لك كما سألتني». ففي هذا الفصل من إطلاق الكذب في الحلف على الله عزَّ وجلَّ ما لا يجوز أن ينسب مثله إليه تعالى.

٥٣ ـ وقد ذكرنا في كتابنا الموسوم بـ: «الفصل في الملل والنحل» الفصل الذي في توراتهم في ذكر أنسابهم، وبينا عظيم الكذب فيه: وهو أنهم ذكروا أن سبعة نفر من بني إسرائيل من ولد قاهث بن لاوي نسلوا ثمانية آلاف ذكر قبل موتهم في التيه، وأولئك السبعة أحياء قائمون وهم حينئذ أكثر ما كانوا. وقد قال بعضهم: إن هذا من المعجزات. فأجبناه بأن المعجزات إنما تكون [١٦٠/أ] للأنبياء عليهم السلام، وأما لكفار عاصين فلا. هذا سوى ما في توراتهم من شرائعهم التي يلتزمونها الآن كالقرابين، وكمن مس نجساً فإنه ينجس إلى الليل، ومن حضر على مقبرة ينجس إلى الليل حتى يغتسل كله بالماء. وأما الصلوات التي يصلونها الآن فمن وضع أحبارهم، فيكفيهم أنهم على غير شريعة موسى عليه السلام ولا على شريعة نبيّ من الأنبياء.

٥٤ ـ ومن طرائفهم قولهم في كتاب لهم: يعرف (بشعر توما) أن تكسير ما بين جبهة خالقهم إلى أنفه كذا وكذا ذراعاً. وقالوا في كتاب لهم من «التلمود» ـ وهو فقههم ـ يسمى: «سادر ناشيم» ومعناه: حيض النساء: أن في رأس خالقهم تاجاً من كذا وكذا قنطاراً من الذهب، وأن صديقون الملك هو يجلس التاج على رأس خالقهم، وأن في إصبع خالقهم خاتماً تضيء من فصه الشمس والكواكب.

٥٥ ـ ومن طوامهم قولهم عن رجل من أحبارهم الذين يريدون، أن من شتم أحداً منهم يقتل، ومن شتم أحد الأنبياء لا يقتل. فذكر عن لعين

منهم يدعونه إسماعيل أنه قال لهم، وكلامه عندهم والوحي سيان، فقال: «كنت أمشي ذات يوم في خراب بيت المقدس، فوجدت الله تعالى في تلك الخرب يبكي ويئن كما يئن الحمامة، وهو يقول: ويلي هدمت بيتي، وويلي على ما فرقت من بني وبناتي، قامتي منكسة حتى أبني بيتي وأرد بناتي وبني»، قال هذا الكلب لعنه الله: «ثم قبض الله على ثيابي وقال لي: لا أتركك حتى تبارك علي. فباركت عليه وتركني».

٥٦ ـ قال أبو محمد: أشهد الله تعالى خالقي وباعثي بعد الموت والملائكة والأنبياء والمرسلين والناس أجمعين والجن والشياطين أني كافر برب يكون بين الخرب ويطلب البركة من كلب من كلاب اليهود. فلعن الله تعالى عقولاً جاز فيها مثل هذا.

٥٧ ـ ومن عجائبهم قولهم في السفر الخامس من توراتهم أن [١٦٠ ب] موسى عليه السلام قال لهم: «إن الله تبارك وتعالى يقول لكم: إني لم أدخلكم البلاد لصلاحكم ولا لقوام [قلوبكم]، ولكن لكفر من كان فيها». ثم يقولون في عيدهم الذي يكون في عشر تخلو من أكتوبر، وهو تشرين الأول، ساخطين على الله تعالى غضاباً عليه تعالى إذ قصر بهم ولم يؤدهم حقهم الذي يجب لهم عليه ـ فيقولون لعنهم الله: «إن الميططرون ـ ومعناه: الرب الصغير، تحقيراً لربهم تعالى وتهاوناً به ـ يقوم هذا اليوم قائماً وينتف شعره ويقول: ويلي إذ أخرجت بيتي وأيتمت بني، قامتي منكسة لا أرفعها حتى أبني بيتي». فهم كما ترى يلعنون ربهم ويصغرونه ويقولون ذلك بأعلى أصواتهم في أكبر أعيادهم وأعظم مجامعهم. فكيف يجتمع هذا الحمق العظيم الذي يحبونه لأنفسهم، لعنهم الله، ويرونه واجباً على خالقهم، مع ما ذكرنا آنفاً عن قوله لهم في توراتهم: «لم أدخلكم البلاد لصلاحكم ولا لقوام قلوبكم» فهل التناقض والفساد والتبديل الظاهر إلا هذا كله لو عقلوا؟

٥٨ ـ وفي السفر الخامس أيضاً أن موسى عليه السلام قال لهم: «إن السيد إلٰهكم الذي هو نار آكلة». وفي موضع آخر من كتبهم أن الله تعالى

هو الحمى المحرقة؛ وفي الذي يسمونه: «الزبور»: «احذر ربك الذي قوته كقوة الجريش. فهذا وشبهه هو الحمق والتناقض وتوليد زنديق سخر منهم وأفسد دينهم. وهم يحققون على سليمان عليه السلام أنه بنى بيوت الأوثان لنسائه وقرب لها القرابين، وهو عندهم نبي. وقد مضى الكلام في بطلان كل كلام وعمل يظهر ممن هذه صفته، وأنه ليس مأموناً ولا صادقاً، لعنهم الله فإنهم كذبوا على أنبياء الله وافتروا.

٥٩ - ويقرأون في السفر الرابع من توراتهم أن الله تعالى أمرهم أن يضربوا القرن ضرباً خفيفاً، حتى إذا لقوا العدو [١٦١/أ] فليضربوا القرن بشدة ليسمعه فيبصرهم، وفي هذا من السخف والكفر غير قليل، ولكن حق لمن غضب الله عليه وتبرأ منه وألحقه لعنته وألحقه سخطه أن يكون مقدار علمهم وعقولهم التصديق لكل ما أوردنا، والحمد لله رب العالمين على مننه علينا بالإسلام، ومحمد ﷺ.

٦٠ - وهم معترفون بأن التوراة طول أيامهم في دولتهم لم تكن عند أحد إلا عند الكاهن وحده، وبقوا على ذلك نحو ألف ومائتي عام، وما كان هكذا لا يتداوله إلا واحد فواحد فمضمون عليه التبديل والتغيير والتحريف والزيادة والنقصان، لا سيما وأكثر ملوكهم وجميع عامتهم في أكثر الأزمان كانوا يعبدون الأوثان ويبرؤون من دينهم ويقتلون الأنبياء، فقد وجب باليقين هلاك التوراة الصحيحة وتبديلها مع هذه الأحوال بلا شك. وهم مقرون بأن يهوآحاز بن يوشيا الملك الداوودي المالك لجميع بني إسرائيل بعد انقطاع ملوك سائر الأسباط، بشر من التوراة أسماء الله تعالى وألحق فيها أسماء الأوثان. وهم مقرون أيضاً أن أخاه الوالي بعده وهو الياقيم بن يوشيا أحرق التوراة بالجملة وقطع أثرها، وهو في حال ملكه قبل غلبة بخت نصر عليهم. وهم مقرون بأن عزرا الذي كتبها لهم من حفظه بعد انقطاع أثرها، إنما كان وراقاً ولم يكن نبياً، إلا أن طائفة منهم قالت فيه إنه ابن الله، قد بادت هذه الطائفة وانقطعت. فأي داخلة أعظم من هذه الدواخل التي دخلت على توراتهم؟ وأما القرآن، فإنه لا يختلف ملي ولا ذمي أنه لم يزل من حين نزوله إلى يومنا هذا مثبوتاً عند الأحمر والأسود لم ينفرد به

أحد دون أحد، بل أبيح نسخه لكل من مضى وجاء، فنقله نقل كواف لا يحصرها عدد، كنقل أن [١٦١ ب] [في] الدنيا بلداً يقال له: الهند، وسائر ما لا يجوز للشك فيه مساغ ولا مدخل، والحمد لله كثيراً، وصلى الله على سيدنا محمد وسلم تسليماً.

٦١ ـ قال أبو محمد: إن أملي لقوي وإن رجائي مستحكم في أن يكون الله تعالى يسلط على من قرب اليهود وأدناهم وجعلهم بطانة وخاصة، ما سلط على اليهود، وهو يسمع كلام الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥١﴾﴾ [المائدة: ٥١] وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ﴾ [آل عمران: ١١٨]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ﴾ [الممتحنة: ١]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾﴾ [المائدة: ٥٧]، وقوله تعالى: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ﴾ [البقرة: ٦١]؛ وقوله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ [المائدة: ٨٢]. فمن سمع هذا كله، ثم أدناهم وخالطهم بنفسه من ملوك الإسلام فإنه إن شاء الله تعالى قمين أن يحيق الله عزَّ وجلَّ به ما أحاق بهم من الذلة والمسكنة والهوان والصغار والخزي في الدنيا سوى العذاب المؤلم في الآخرة.

٦٢ ـ وإن من فعل ذلك لحري أن يشاركهم فيما أوعد الله تعالى في توراتهم في السفر الخامس إذ يقول لهم تعالى: ستأتيكم وسيأتي عليكم هذه اللعنة التي أصف لكم فتكونون ملعونين في مدائنكم وفدادينكم وتلعن أجدادكم وبقاياكم ويكون نسلكم ملعوناً، وتكون اللعنة على الداخل منكم [١٦٢/ أ] والخارج، فيبعث الله عليكم الجوع والحاجة والنصب في كل ما علمته أيديكم حتى يهلككم ويقل عددكم لتخليكم منه. ثم يلقي الوبأ على بقيتكم ليقطع آثاركم من الأرض التي

أورثكموها ويبعث الرب عليكم الجدب ويهلككم بالسموم والثلوج، ويجيل آثاركم ويطلبكم حتى يندركم ويجعل سماءه فوقكم نحاساً وأرضكم التي تسكنونها حديداً، فتمطر عليكم الغبار من السماء، وينزل عليكم الدماء حتى تهلكوا عن آخركم ويظفر الرب بكم أعداءكم فتدخلون إليهم على طريق واحدة وتنهزمون على سبعة، ويفرقكم في آخر أجناس الأمم، فتكون جيفكم طعم السباع وطيور السماء ولا يكون لهم عنكم دافع، ويبتليكم الرب بما ابتلى به المصريين في أدبارهم من الحكة والأكال الذي لا دواء له، ويبتليكم الرب بالبلية والغم حتى تماسكوا بالحيطان القليلة كتماسك العميان، ولا تقوموا على إقامة سبلكم فتكونوا في هضيمة طول دهر وفي سخره لا يكون لكم منفذ. ويتزوج أحدكم امرأة فتخالفه إلى غيره، ويبني أحكم بيتاً ويسكنه غيره؛ ويغترس كرماً ويقطفه غيره، ويذبح بين قدمي أحدكم ثورة ولا يطعم منه، وينزع من أحدكم حماره معاينة ولا يرد إليه، وتعطى مواشيكم الأباعد، ولا تجدون ناصراً على ردها وتغلب على أولادكم وبناتكم، ولا يكون فيكم قوة للدفع عنهم، وتأكل حبوبكم أجناس تجهلونها وفواكه أرضكم، وتكونون مع ذلك في هضيمة أبداً وفي جزع منهم، فيبتليكم الرب بأجناس الأمراض وأضرها التي لا دواء لها من أقدامكم إلى رؤوسكم، ويذهب بالملك الذي تقدمونه على أنفسكم إلى قوم لم تعرفوهم ولا آباؤكم، لتجدوا عندهم أصنامهم المصنوعة من الخشب والرخام، وتكونون مثلاً لمن سمع بكم من جميع الأجناس التي أندركم فيها، فتزرعون كثيراً وترفعون قليلاً، لأن الجراد [١٦٢ ظ] يأتي عليه، وتعمرون كرومكم وتحفرونها ولا تقطفون منها شيئاً، لأن الدود يأتي عليها ويكثر زيتونكم ولا تدّهنون لأنها لا تعقد. ويولد لكم الأولاد والبنات ولا تنتفعون بهم لأنهم يساقون في السبي. ويأتي على جميع فواكه بلدكم القحوط والجدب فلا تنتفعون بها. ومن كان بين ظهرانيكم من [أهل] القرى يلعنونكم ولا يشفقون عليكم، فتتواضعون ويكون الأرذال يشتمونكم وتكونون لهم ساقة فيأتي عليكم جميع هذه اللعنات

وتتبعكم حتى تخزوا، إذ لم تسمعوا للرب إلٰهكم، ولم تحفظوا رسالاته التي عوهدت إليكم، وتكون فيكم العجائب والمسوخ في ذريتكم في الأبد، إذ لم تقفوا عند أمر الرب إلٰهكم بطيب أنفسكم، فتخدمون أعداءكم الذين يبعث الرب عليكم في الجوع والعطش والعري والحاجة، وتحملون على رقابكم أغلال الحديد وتجرونها؛ ويأتي الرب عليكم بجيش من مكان بعيد في سرعة العقبان من الذين لا يكرمون شيخاً ولا يرحمون صغيراً، فيأكلون نتاجكم وما أنبتت أرضكم، ولا يدعون لكم سمناً ولا خمراً ولا زبيباً ولا ثوراً ولا شاة حتى يأتوا عليكم ويخرجوكم من جميع مدائنكم التي يورثكم الرب إلٰهكم وتضيق عليكم حتى تأكلوا وسخ أجوافكم ولحوم أولادكم وبناتكم الذين يولدون لكم في زمان حصاركم، فمن كان منكم مترفاً أو متملكاً يمنع أخاه وامرأته لحوم بنيه شحاً عليها إذ لا يجد ما يقتات به سواه من شدة الحصار من أعدائكم لكم. ومن كانت فيكم رخصة البنان التي لا تقوى على المشي من رخوصتها تحسد زوجها على أكل لحوم أولادها، والسلى الذي يخرج من فرجها، إذ لا تجد مطعماً سواه.

٦٣ ـ قال أبو محمد: هذه بشارة من الله تعالى لهم، ومنحته التي خصهم بها بإقرارهم ألسنتهم، وفي كتابهم [١٦٣/أ] الذي يقرأونه. فيلتق الله تعالى امرؤ آتاه الله تعالى نعمة من نعمه، ومنحه عزة، وليجتنب هؤلاء الأنجاس الأنتان الأقذار الذين أحاق الله تعالى بهم من الغضب واللعنة والذلة والقلة والمهانة والسخط والخساسة والوسخ ما لم يحق بأمة من الأمم قط. وليعلم أن هذه الكسى التي كساهم الله تعالى إياها أعدى من الجرب، وأسرع تعلقاً من الجذام، وبالله تعالى نعوذ من الخذلان، ومن معارضة الله تعالى في حكمه بإرادة إعزاز من أذله الله تعالى، ورفعة من حطه الله، وإكرام من أهانه الله، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

٦٤ ـ قال أبو محمد: قد أوردنا في هذا الكتاب من شنعهم أشياء تقشعر منها الجلود، ولولا أن الله تعالى نص علينا من كفرهم ما نص كقوله

تعالى عنهم: إنهم قالوا: ﴿عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾، و﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾، و﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾، لما استجزنا ذكر ما يقولون لشنعته وفظاعته. ولكننا اقتدينا بكتاب الله عزَّ وجلَّ في بيان كفرهم، والتحذير منهم. والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله [وسلم].

تم الكتاب بحمد الله وعونه وحسن توفيقه وصلى الله على محمد عبده ورسوله وعلى آله وصحبه أجمعين وسلم تسليماً كثيراً يا رب العالمين.

الخاتمة
ونتائج البحث

إن رسالة ابن حزم في الرد على ابن النغريلة اليهودي في حقيقتها وثيقة تاريخية تعكس صورة حية من جوانب عدة من الحالات التي كانت في تلك المرحلة منها: الأوضاع السياسية لملوك الطوائف في الأندلس، وطبيعة علاقاتها الخارجية والداخلية، والحالة التي آل إليها الحكام تجاه دينهم ورسالتهم التي من أجلها استحقوا هذا الموضع. وفضلاً عن هذا يمكن ذكر أهم ما يمكن استخلاصه من هذه الرسالة، فيما يلي:

١ ـ الفساد السياسي الذي وصلت إليه دويلات تلك الفترة حتى بلغ الأمر أن استوزر ابن النغريلة اليهودي (الأب، والابن) في منصب الوزير الأول، وهو منصب سياسي خطير لم يصل إليه أحد من أهل الكتاب في تاريخ الإسلام إلا هما.

٢ ـ حالة الأوضاع الاجتماعية المتدنية التي كان عليها أهل القرن الرابع والخامس الهجريين، وإن لم يتضح ذلك في الرسالة بصورة واضحة، ولكن يمكن قراءة ذلك بين سطور الرسالة، حيث إن سكوت الرعية على مثل هذه الأمور التي وقعت يدل على انشغالهم بأمور دنيوية أخرى، وكانت بلاد الأندلس في تلك الفترة تشكو من تعدد العناصر والطوائف وكثرة الجماعات بين أفرادها.

٣ ـ حالة العلماء والتي كانت في موضع متقدم حيث كانت لهم الحظوة والهيبة والمكانة، وهذا ما جعل ابن حزم ينتقض تلك الأوضاع التي آلت إليها البلاد، وهذا ما جعل ذلك الرجل المسلم الذي لم يذكر اسمه ابن حزم يتصدى للرد على ابن النغريلة قبل ابن حزم، وفي الحقيقة أن صيحة العلماء هي التي أنهت ملك ابن النغريلة حيث إن قصيدة الألبيري كانت من أهم العوامل التي أثارت نفوس الناس للقيام ضد ابن النغريلة لإنهاء ملكه.

٤ ـ اهتمام ابن حزم بقضايا الأديان واطلاعه على علومها جعله يتصدى لهذا اليهودي ويرد عليه.

٥ ـ استهداف ابن النغريلة إثارة الشكوك والشبهات حول القرآن الكريم، بمحاولة إقناع الناس بوجود التناقض في كلام الله تعالى، واتخذ لذلك منهجاً وهو جمع الآيات التي يكذب ظاهرها بعضها بعضاً، حيث إن الناظر في تلك الآيات من غير فهم ومن غير زاد علمي يحكم لأول وهلة بوجود التعارض والتناقض في كلامه تعالى. وغالب الظن أن هذا هو مقصد ابن النغريلة وغيره ممن آثاروا ويثيروا مثل هذه المسائل في العصر الحديث.

٦ ـ إن هذه الشبهات التي توجه إلى علوم الوحي تستهدف عقول العوام من الناس لأنهم السواد الأعظم في الأمة، لعدم تسلحهم بالعلوم التي يمكن أن تبطل هذه الدعاوى الفارغة قصد نشر القيل والقال في كلام الله تعالى، وهذا ما يثير حفظية العلماء ليغضبوا لله تعالى ويدفعهم للتصدي لمثل هذه الأمور اضطراراً لدفع تلك الشبهات، ليس لدفع التعارض في كلام الله تعالى، فإن ذلك محال، ولكن لتفهيم العوام مقاصد كلام الله تعالى ومعانيه، وحماية إيمانهم وصفاء عقيدتهم من تلك الشبهات المثارة.

٧ ـ إن دعوى وجود التناقض في كلام الله تعالى ليس بدعوة جديدة، وإنما هي دعوة قديمة دشنها ابن النغريلة ومن سبقوه من المتربصين الدوائر

بالإسلام، وما هؤلاء الأدعياء في العصر الحديث إلا مرددون لمقولات من سبقوهم من ملة الكفر والإلحاد.

٨ ـ من خلال هذه الرسالة يمكن تصنيف ابن حزم في صف المتكلمين الذين ينتمون إلى منهج اللاهوت العقدي، والذي أشرنا إليه في متن هذا البحث.

٩ ـ سلك ابن حزم في رسالته هذه منهجين؛ الأول: منهج الرفض والدفاع والتبرير، والثاني: منهج النقد والنقض والإبطال، وفيما يخص منهج الرفض والدفاع والتبرير، فإن ابن حزم رفض كل الدعاوى برمتها والتي استهدفت وجود التناقض في القرآن الكريم، ثم قام بالدفاع عن حرمة هذه الآيات وقداستها بتبرير هذا التعارض الظاهري والشكلي الذي قد يلحظه العوام فقط دون الراسخين في العلم، وذلك بالجمع بينها وبيان مقاصد الشارع من كلامه في كل موضع، أما منهج النقد والنقض والإبطال، فاتضح من خلال هجومه على عقائد اليهود وما يؤمنون به من مرويات في كتبهم المقدسة، فعدد سقطاتهم وطوامهم وعجائبهم.

١٠ ـ جزى الله تعالى الإمام ابن حزم على ما أبلى وقدم في سبيل دفاعه عن قواعد الدين ومبادئه وعن حرمة القرآن وقداسته، والله تعالى الموفق، والله أعلم.

المراجع

١ - إبراهيم زكي خورشيد، أحمد الشنتناوي، عبدالحميد يونس، **دائرة المعارف الإسلامية**، النسخة العربية (القاهرة: الشعب، د.ت).

٢ - ابن المقري التلمساني، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م).

٣ - ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، عبدالرحمٰن عميرة (السعودية: مملكة مكتبات عكاظ، ط١، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م).

٤ - ابن حزم، **رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي**، ضمن: **رسائل ابن حزم الأندلسي**، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨١م).

٥ - ابن حزم، **رسالة في الرد على الهاتف من بعد**، رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٣م).

٦ - ابن حزم، **رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل**، رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٣م).

٧ - ابن حزم، **رسالتان أجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما سؤال تعنيف**، رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٣م).

٨ - ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء الزمان** (بيروت: دار الثقافة، د.ت).

٩ - ابن عاشور، محمد الطاهر، **التحرير والتنوير** (بيروت: مؤسسة التاريخ، ط١، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م).

١٠ - أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية** (مصر: دار الفكر العربي).

١١ ـ أنور خالد الزعبي، **ظاهرية ابن حزم الأندلسي** (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م).

١٢ ـ حسين يوسف حسين خريوش، **ابن بسام وكتابه الذخيرة**، (عمان: دار الفكر، ١٩٨٤م).

١٣ ـ رجب محمد عبدالحكيم، **العلاقات بين الأندلس الإسلامية وإسبانيا النصرانية في عصر بني أمية وملوك الطوائف** (القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، د.ت).

١٤ ـ الزركشي، بدر الدين، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: أبي الفضل الدمياطي (القاهرة: دار الحديث، ط١، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م).

١٥ ـ الزركلي، خير الدين، **الأعلام** (بيروت: دار العلم للملايين، ط١٤، ١٩٩٩م).

١٦ ـ سالم يفوت، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس** (المغرب: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٦م).

١٧ ـ الشرقاوي، محمد عبدالله، **منهج نقد النص بين ابن حزم وأسبينوزا**، (ب ت).

١٨ ـ شهاب الدين محمود الألوسي، **روح المعاني من تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، تحقيق: محمد أحمد الأسد، عمر عبدالسلام السلامي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م).

١٩ ـ الشوكاني، **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير** (بيروت: عالم الكتب).

٢٠ ـ عبدالمجيد تركي، **مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي**، ترجمه: عبدالصبور شاهين (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).

٢١ ـ العسقلاني، ابن حجر، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، تحقيق: عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، محمد فؤاد عبدالباقي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٤، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م).

٢٢ ـ فاطمة محجوب، **الموسوعة الإسلامية**، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط١، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م).

٢٣ ـ فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير، مفاتيح الغيب** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م).

٢٤ ـ القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: صدقي جميل العطار، عرفان العشا (بيروت: دار الفكر، ط ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م).

٢٥ - لسان الدين ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، تحقيق: محمد عبدالله عنان (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٢، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م).

٢٦ - مريم قاسم طويل، **مملكة غرناطة في عهد بني زيري البربر** (الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، بيروت: دار الكتب العربية، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م).

٢٧ - وديع واصف مصطفى، **ابن حزم** (أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م).

٢٨ - ياقوت الحموي الرومي، **معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٣م).

المحتويات

الموضوع	الصفحة